入行论讲记

RU XING LUN JIANG JI



达真堪布 宣讲

第四册

微博 http://weibo.com/dazhenkanbu
博客 http://blog.sina.com.cn/dzkbbk



达真堪布上师，四川省阿坝县麦尔玛乡人。1973年出生，7岁出家。18岁时赴色达喇荣五明佛学院，依止晋美彭措法王为根本上师，获得了大圆满法的完整传承及灌顶。26岁时获得法王亲自授予的堪布证书。后任阿坝县朗措玛寺主持。

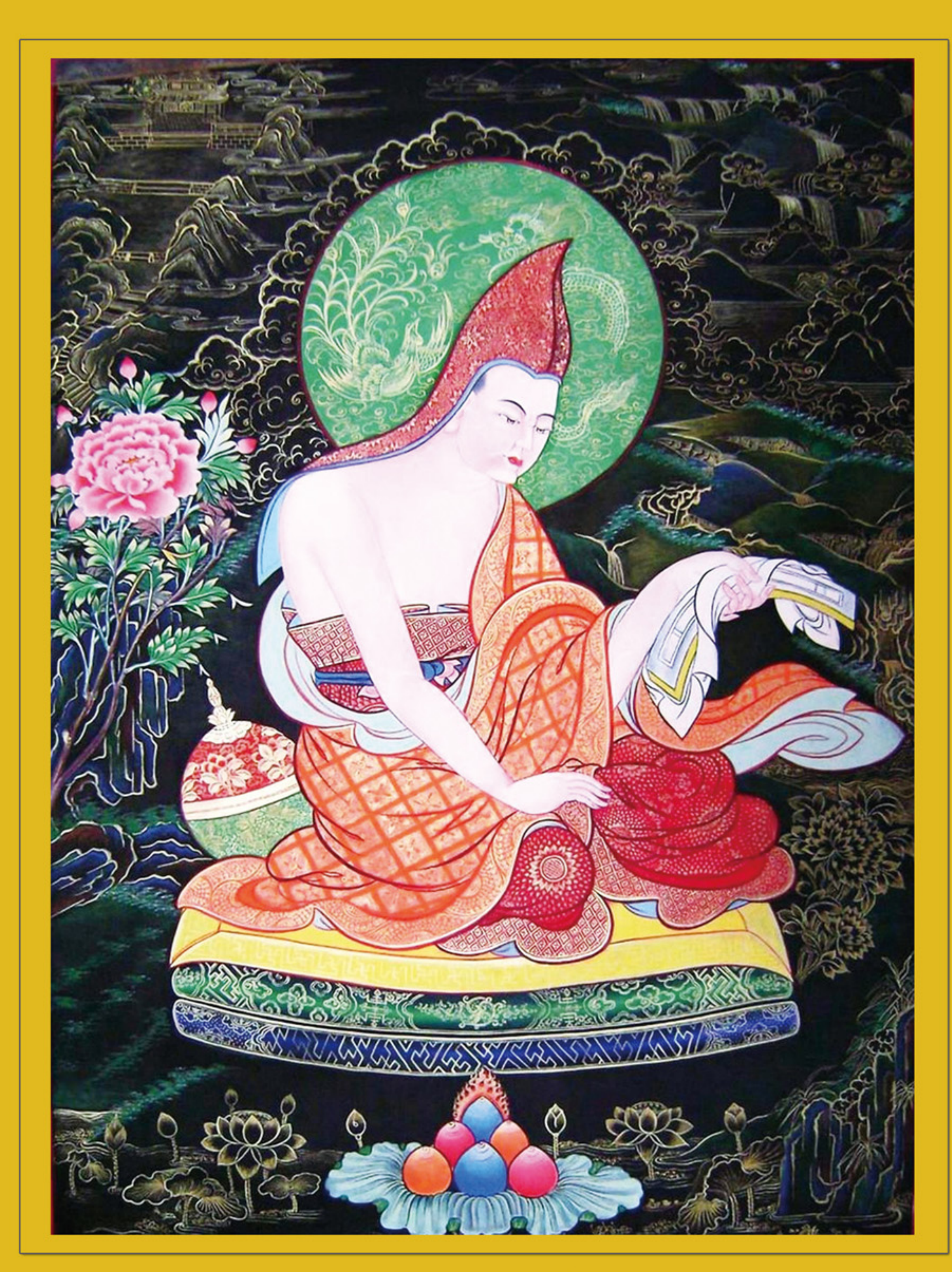
2005年开始在汉地传授即身成佛之法门——大圆满法，临终往生之法门——净土法。提倡从基础开始，按次第修行；强调生活与修行相结合，实修与理论相结合的修行方法。

2006年创建大圆满法网站、大圆满法论坛、大圆满网络共修讲堂、大圆满法网络佛学院，利用互联网弘扬佛法。

著有三宝藏（显密宝藏、无上宝藏、雪域宝藏）系列丛书



扫一扫、关注我的新浪微博



寂天菩萨



入行论讲记

RU XING LUN JIANG JI

第三册

教材版

达真堪布 宣讲

目录

第九品　智慧

第十品　回向品



菩提心是修持成佛唯一的因

达真堪布

我们是修大乘佛法的，是修净土与大圆满法的，是要临终往生、即身成佛的，那么首先要发菩提心。

菩提心是如意宝，菩提心是修持成佛唯一的因，菩提心的功德、利益不可思议。生起了菩提心，一切烦恼、罪业会立即消除，犹如猫来了，老鼠会立即跑掉一样；犹如阳光照进来了，黑暗会立即消失一样。任何一个凡夫，一旦生起了菩提心，立即会成为人天的顶礼与供养处，会很快圆满暂时和究竟的一切功德和利益。

翻开诸佛菩萨及高僧大德们的传记，我们可以看到，在二千五百多年的历史长河中，从本师释迦牟尼佛到千千万万的成就者，相同的一点就是，他们都是依靠修持菩提心而成就的！

最了解自己的莫过于自己，我们最清楚自己的相续中是否生起了真实的菩提心；我们相续中生起的菩提心是瞬间的、暂时的，还是恒常的、坚固的……因此，我们都要认真地学修生起菩提心、巩固菩提心的方法，而《入菩萨行论》是寂天菩萨为想学修大乘佛法的善缘者而造的，是藏地各大寺院，大乘修行者，倍加推崇的修学菩提心极为殊胜的宝典。它阐明了发菩提心、行菩萨道的大乘道次第，也可以说它包括了显宗基、道、果的一切修法。这部宝典的功德是令没有生起菩提心的人生起菩提心，令已经生起菩提心的人菩提心不退转而且能够增长。

想自觉觉他、自度度他、觉行圆满，想获得佛究竟的果

位，必须要学修大乘佛法；而学修大乘佛法，必须要学修《入菩萨行论》。

为了大家能够尽快地成为学修大乘佛法的法器，我们在2013年举办的“第四届百日共修”期间，为大家详细地讲解了《入菩萨行论》。为了更好地方便大家学修，我们在尽可能的情况下，将文字整理、印刷成册，作为大家的学修资料。

愿所有有缘众生，都能在诸佛菩萨的加持下，在寂天菩萨的加持下，早日生起菩提心，早证圆满菩提！

达真堪布

2013年7月12日

（释迦牟尼佛初转法轮日）



入菩萨行论

寂天菩萨 造

索达吉堪布 译

第九品 智慧

此等一切支，佛为智慧说，
故欲息苦者，当启空性慧。
世俗与胜义，许之为二谛。
胜义非心境，说心是世俗。
世间见二种，瑜伽及平凡。
瑜伽世间破，平凡世间者，
复因慧差别，层层更超胜。
以二同许喻。为果不观察。
世人见实法，分别为真实，
而非如幻化，故诤瑜伽师。
色等现量境，共称非智量，
彼等诚虚妄，如垢谓净等。
为导世间人，佛说无常法，
真实非刹那，岂不违世俗？
瑜伽量无过，待世谓见真，
否则观不净，将违世间见。
供幻佛生德，如供实有佛。
有情若如幻，死已云何生？
众缘聚合已，虽幻亦当生，
云何因久住，有情成实有？
幻人行杀施，无心无罪福，

于有幻心者，则生幻罪福。
咒等无功能，不生如幻心，
种种因缘生，种种如幻物，
一缘生一切，毕竟此非有。
胜义若涅槃，世俗悉轮回，
则佛亦轮回，菩提行何用？
诸缘若未绝，纵幻亦不灭，
诸缘若断绝，俗中亦不生。
乱识若亦无，以何缘幻境？
若许无幻境，心识何所缘？
所缘异实境，境相即心体。
幻境若即心，何者见何者？
世间主亦言，心不自见心，
犹如刀剑锋，不能自割自。
若谓如灯火，如实明自身。
灯火非所明，其无暗蔽故。
如晶青依他，物青不依他，
如是亦得见，识依不依他。
非于非青性，而自成青性。
若谓识了知，故说灯能明。
自心本自明，由何识知耶？
若识皆不见，则明或不明，
如石女女媚，说彼亦无义。
若无自证分，心识怎忆念？
心境相连故，能知如鼠毒。
心通远见他，近故心自明。



然涂炼就药，见瓶不见药。
见闻与觉知，于此不遮除。
此处所遮者，苦因执谛实。
幻境非心外，亦非全无异，
若实怎非异？非异则非实。
幻境非实有，能见心亦然。
轮回依实法，否则如虚空。
无实若依实，云何有作用？
汝心无助伴，应成独一体。
若心离所取，众皆成如来。
施设唯识义，究竟有何德？
虽知法如幻，岂能除烦恼？
如彼幻变师，亦贪所变女。
幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，故见犹生贪。
若久修空性，必断实有习，
由修无所有，后亦断空执。
观法无谛实，不得谛实法。
无实离所依，彼岂依心前？
若实无实法，悉不住心前，
彼时无余相，无缘最寂灭。
摩尼如意树，无心能满愿，
因福与宿愿，诸佛亦现身。
如人修鹏塔，塔成彼人逝。
虽逝经久远，灭毒用犹存。
随修菩提行，圆成正觉塔，

菩萨虽入灭，能成众利益。
供养无心物，云何能得果？
供奉今昔佛，经说福等故。
供以真俗心，经说皆获福，
如供实有佛，能得果报然。
见谛则解脱，何需见空性？
般若经中说：无慧无菩提。
大乘若不成，汝教云何成？
二皆许此故。汝初亦不许。
何缘信彼典，大乘亦复然，
二许若成真，吠陀亦成真。
小诤大乘故。外道于阿含，
自他于他教，有诤悉应舍。
若语入经藏，即许为佛语，
三藏大乘教，云何汝不许？
若因一不摄，一切皆有过，
则当以一同，一切成佛语。
诸圣大迦叶，佛语未尽测，
谁因汝不解，废持大乘教？
比丘为教本，彼亦难安立，
心有所缘者，亦难住涅槃。
断惑若即脱，彼无间应尔，
彼等虽无惑，犹见业功能。
谓无近取爱，故定无后有，
此非染污爱，如痴云何无？
因受缘生爱，彼等仍有受。



心识有所缘，彼仍住其中。
若无空性心，灭已复当生，
犹如无想定，故当修空性。
为度愚苦众，菩萨离贪惧，
悲智住轮回，此即悟空果。
空性能对治，烦恼所知障，
欲速成佛者，何不修空性？
不应妄破除，如上空性理，
切莫心生疑，如理修空性。
执实能生苦，于彼应生惧，
悟空能息苦，云何畏空性？
实我若稍存，于物则有惧，
既无少分我，谁复生畏惧？
齿发甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非脓非黄水，
非脂亦非汗，非肺亦非肝，
我非余内脏，亦非屎与尿，
肉与皮非我，脉气热非我，
百窍亦复然，六识皆非我。
声识若是常，一切时应闻，
若无所知声，何理谓识声？
无识若能知，则树亦应知，
是故定应解：无境则无知。
若谓彼知色。彼时何不闻？
若谓声不近，则知识亦无。
闻声自性者，云何成眼识？

一人成父子，假名非真实。
忧喜暗三德，非子亦非父。
彼无闻声性，不见彼性故。
如见伎异状。是识即非常。
谓异样一体。彼一未曾有，
异样若非真，自性复为何？
若谓即是识，众生将成一。
心无心亦一，同为实有故。
差殊成妄时，何为共同依？
无心亦非我，无心则如瓶。
谓合有心故，知成无知灭。
若我无变异，心于彼何用？
无知复无用，虚空亦成我。
若我非实有，业果系非理，
已作我既灭，谁复受业报？
作者受者异，报时作者亡。
汝我若共许，诤此有何义？
因时见有果，此见不可能。
依一相续故，佛说作者受。
过去未来心，俱无故非我。
今心若是我，彼灭则我亡。
犹如芭蕉树，剥析无所有，
如是以慧观，觅我见非实。
有情若非有，于谁起悲愍？
立誓成佛者，因痴虚设有。
无人谁得果？许由痴心得。



为息众生苦，不应除果痴。
我慢痛苦因，惑我得增长。
谓慢不能除，修无我最胜。
身非足小腿，腿腰亦非身，
腹背及胸臂，彼等复非身，
侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身，
此中孰为身？
若身遍散住，一切诸支分，
分复住自分，身应住何处？
若谓吾一身，分住手等分，
则尽手等数，应成等数身。
内外若无身，云何手有身？
手等外无他，云何有彼身？
无身因愚迷，于手生身觉，
如因石状殊，误彼为真人，
众缘聚合时，见石状似人，
如是于手等，亦见实有身。
手复指聚故，理当成何物？
指亦指节聚，指节犹可分。
分复析为尘，尘析为方分，
方分离部分，如空无微尘。
是故聪智者，谁贪如梦身？
如是身若无，岂有男女相？
苦性若实有，何不损极乐？
乐实则甘等，何不解忧苦？

若谓苦强故，不觉彼乐受。
既非领纳性，云何可谓受？
若谓有微苦，岂非已除粗？
谓彼即余乐，微苦岂非乐？
倘因逆缘故，苦受不得生，
此岂非成立，分别受是执？
故应修空性，对治实有执，
观慧良田中，能长瑜伽食。
根境若间隔，彼二怎会遇？
无隔皆成一，谁复遇于谁？
尘尘不相入，无间等大故。
不入则无合，无合则不遇。
无分而能遇，云何此有理？
若见请示我，无分相遇尘。
意识无色身，遇境不应理。
聚亦无实故，如前应观察。
若触非真有，则受从何生？
何故逐尘劳，何苦伤何人？
若见无受者，亦无实领受，
见此实性已，云何爱不灭？
所见或所触，性皆如梦幻。
与心俱生故，受非心能见。
后念唯能忆，非能受前心，
不能自领纳，亦非他能受。
毕竟无受者，故受非真有，
谁言此幻受，能害无我聚？



意不住诸根，不住色与中，
不住内或外，余处亦不得。
非身非异身，非合亦非离，
无少实性故，有情性涅槃。
离境先有识，缘何而生识？
识境若同时，已生何待缘？
识若后境起，缘何而得生？
故应不能知，诸法实有生。
若无世俗谛，云何有二谛？
世俗若因他，有情岂涅槃？
此由他分别，彼非自世俗。
后决定则有，非故无世俗。
分别所分别，二者相依存。
是故诸观察，皆依世共称。
以析空性慧，究彼空性时，
若复究空智，应成无穷过。
悟明所析空，理智无所依，
无依故不生，说此即涅槃。
心境实有宗，理极难安立。
若境由识成，依何立识有？
若识由境成，依何立所知？
心境相待有，二者皆无实，
无子则无父，无父谁生子？
无子也无父，如是无心境。
如芽从种生，因芽知有种，
由境所生识，何不知有境？

由彼异芽识，虽知有芽种，
然心了境时，凭何知有识？
世人亦能见，一切能生因，
如莲根茎等，差别前因生。
谁作因差别？由昔诸异因。
何故因生果？从昔因力故。
自在天是因，何为自在天？
若谓许大种，何必唯执名？
无心大种众，非常亦非天，
不净众所践，定非自在天。
彼天非虚空，非我前已破，
若谓非思议，说彼有何义？
云何此彼生？我及自在天，
大种岂非常？识从所知生，
苦乐无始业？何为彼所生？
若谓因无始。彼果岂有始？
彼既不依他，何故不常作？
若皆彼所造，彼需观待何？
若依缘聚生，生因则非彼。
缘聚则定生，不聚无生力。
若非自在欲，缘生依他力。
若因欲乃作，何名自在天？
微尘万法因，于前已破讫。
常主众生因，数论师所许。
喜乐忧与暗，三德平衡状，
说彼为主体，失衡变众生。



一体有三性，非理故彼无。
如是德非有，彼复各三故。
若无此三德，杳然不闻声。
衣等无心故，亦无苦乐受。
谓此即因性，岂非已究讫？
汝因具三德，从彼不生布。
若布生乐等，无布则无乐。
故乐等常性，毕竟不可得。
乐等若恒存，苦时怎无乐？
若谓乐衰减，彼岂有强弱？
舍粗而变细，彼乐应非常。
如是何不许，一切法非常，
粗既不异乐，显然乐非常。
因位须许有，无终不生故。
显果虽不许，隐果仍许存。
因时若有果，食成啖不净，
复应以布值，购穿棉花种。
谓愚不见此，然智所立言，
世间亦应知。何故不见果？
世见若非量，所见应失真。
若量皆非量，量果岂非假？
真实修空性，亦应成错谬。
不依所察实，不取彼无实，
所破实既假，无实定亦假，
如人梦子死，梦中知无子，
能遮有子想，彼遮也是假。

如是究诸法，则知非无因，
亦非住各别，合集诸因缘，
亦非从他来，非住非趋行。
愚痴所执谛，何异幻化物？
幻物及众因，所变诸事物，
应详审观彼，何来何所去？
缘合见诸物，无因则不见，
虚伪如影像，彼中岂有真？
若法已成有，其因何所需？
若法本来无，云何需彼因？
纵以亿万因，无不变成有。
无时怎成有？成有者为何？
无时若无有，何时方成有？
于有未生时，是犹未离无。
倘若未离无，则无生有时。
有亦不成无，应成二性故。
自性不成灭，有法性亦无。
是故诸众生，毕竟不生灭。
众生如梦幻，究时同芭蕉，
涅槃不涅槃，其性悉无别。
故于诸空法，何有得与失？
谁人恭敬我？谁复轻蔑我？
苦乐由何生？何足忧与喜？
若于性中觅，孰为爱所爱？
细究此世人，谁将辞此世？
孰生孰当生？谁为亲与友？



如我当受持，一切如虚空？
世人求自乐，然由诤喜因，
频生烦乱喜。勤求生忧苦，
互诤相杀戮，造罪艰困活。
虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。
三有多险地，于此易迷真，
迷悟复相违，生时尽迷真。
将历难忍苦，无边如大海。
苦海善力微，寿命亦短促，
为活及无病，强忍饥疲苦。
睡眠受他害，伴愚行无义，
无义命速逝，观慧极难得。
此生有何法，除灭散乱习？
此时魔亦勤，诱堕于恶趣，
彼复邪道多，难却正法疑。
暇满难再得，佛世难复值，
惑流不易断，呜呼苦相续！
轮回虽极苦，痴故不自觉，
众生溺苦流，呜呼堪悲愍！
如人数沐浴，或数入火中，
如是虽极苦，犹自引为乐。
如是诸众生，度日若无死，
今生遭弑杀，后世堕恶趣。
自聚福德云，何时方能降，
利生安乐雨，为众息苦火？

何时心无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理？

第十品 回向

造此入行论，所生诸福善，
回向愿众生，悉入菩萨行。
周遍诸方所，身心病苦者，
愿彼因吾福，得乐如大海！
愿彼尽轮回，终不失安乐，
愿彼悉皆得，菩萨相续乐！
愿诸世间界，所有诸地狱，
彼中诸有情，悉获极乐喜！
愿彼寒者暖，亦愿菩萨云，
飘降无边水，清凉炙热苦！
愿彼剑叶林，悉成美乐园，
铁刺树枝干，咸成如意枝！
愿狱成乐园，饰以鸥鹅雁，
悦音美飞禽，芬芳大莲池！
愿煨成宝聚，烧铁成晶地，
怖畏众合山，成佛无量宫！
岩浆石兵器，悉成散花雨，
刀兵相砍杀，化为互投花！
陷溺似火燃，无滩河众生，
皮肉熔蚀尽，骨露水仙白，
愿彼因吾福，得获妙天身，
缓降天池中，天女共悠游！
云何此中隼，卒鹫顿生惧？

谁有此妙力，除暗生欢喜？
思已望空际，喜见金刚手，
愿以此欣喜，远罪随密主！
愿狱有情见，香水拌花雨，
自天迅飘降，熄灭炽狱火，
安乐意喜足，心思何因缘？
思时望空际，喜见圣观音！
愿狱众有情，欢呼见文殊，
友朋速来此，吾上有文殊，
五髻光灿灿，已生菩提心，
力能灭诸苦，引乐护众生，
令畏尽消除，谁愿舍彼去？
彼居悦意宫，天女齐歌颂，
着冠百天神，齐礼莲足前，
花雨淋髻顶，悲泪润慈目！
复愿狱有情，以吾善根力，
悉见普贤等，无碍菩萨云，
飘降芬芳雨，清凉复安乐，
见已彼等众，由衷生欢喜！
愿彼诸旁生，免遭强食畏！
复愿饿鬼获，北俱卢人乐！
愿圣观世音，手出甘露乳，
饱足饿鬼众，永浴恒清凉！
愿盲见形色，聋者常闻声，
如彼摩耶女，孕妇产无碍！
愿裸获衣裳，饥者得足食，

渴者得净水，妙味诸甘饮！
愿贫得财富，苦者享安乐！
愿彼绝望者，振奋意永固！
愿诸病有情，速脱疾病苦！
亦愿众生疾，毕竟永不生！
愿畏无所惧，缚者得解脱，
弱者力强壮，心思互饶益！
愿诸营商贾，处处皆安乐，
所求一切利，无劳悉成办！
愿诸航行者，成办意所愿，
安抵河海岸，亲友共欢聚！
愿迷荒郊者，幸遇诸行旅，
无有盗虎惧，无倦顺利行！
愿诸天守护，无路险难处，
老弱无怙者，愚痴癫狂徒！
愿脱无暇难，具信慈爱慧，
食用悉富饶，时时忆宿命！
受用愿无尽，犹如虚空藏，
无诤亦无害，自在享天年！
愿卑寒微士，容光悉焕发，
苦行憔悴者，健朗形庄严！
愿世诸妇女，悉成男子汉，
寒门晋显贵，慢者转谦逊！
愿诸有情众，因吾诸福德，
悉断一切恶，常乐福善行！
愿不舍觉心，委身菩提行，



诸佛恒摄受，断尽诸魔业！
愿诸有情众，万寿永无疆，
安乐度时日，不闻死殁名！
愿于诸方所，遍长如意林，
充满佛佛子，所宣妙法音！
普愿十方地，无砾无荆棘，
平坦如舒掌，光滑似琉璃！
愿诸菩萨众，安住闻法眷，
各以妙功德，庄严此大地！
愿诸有情众，相续恒听闻，
鸟树虚空光，所出妙法音！
愿彼常值佛，以及诸佛子，
并以无边云，献供众生师！
愿天降时雨，五谷悉丰收，
仁王如法行，世事皆兴隆！
愿药具速效，咒语咸灵验，
空行罗刹等，悉具慈悲心！
愿众无苦痛，无病未造罪，
无惧不遭轻，毕竟无不乐！
愿诸伽蓝寺，讲诵以兴盛，
僧伽常和合，僧事悉成办！
愿欲学比丘，悉住阿兰若，
断诸散乱已，轻安堪修善！
愿尼得利养，断诤远诸害！
如是众僧尼，戒圆无缺憾！
犯者愿生悔，时时净罪业，

寿终生善趣，不复失禁戒！
愿智受尊崇，化缘皆得足，
心续悉清净，令誉遍十方！
愿离恶趣苦，以及诸艰困，
复以胜天身，迅速成正觉！
愿诸有情众，殷勤供诸佛，
依佛无边福，恒常获安乐！
菩萨愿如意，成办众生利！
有情愿悉得，怙主慈护念！
独觉声闻众，愿获涅槃乐！
我未登地前，愿蒙文殊恩，
常忆己宿命，出家恒为僧！
愿吾菲饮食，维生充体能！
世世愿恒得，圆满寂静处！
何世欲相见，或欲问法义，
愿我无障碍，面见文殊尊！
为于十方际，成办有情利，
吾行愿得如，文殊圆满行！
乃至有虚空，以及众生住，
愿吾住世间，尽除众生苦！
众生诸苦痛，愿悉报吾身！
愿因菩萨德，众生享安乐！
愿除苦良药，一切安乐源，
教法伴利敬，长久住世间！
礼敬文殊尊，恩生吾善心，
亦礼善知识，恩长吾功德。



入菩萨行论科判

第九品　智慧


教
材
版
RU XING LUN
JIANG JI


教材版
RU XING LUN
JIANG JI


教
材
版
RU XING LUN
JIANG JI

第十品　回向




教
材
版
RU XING LUN
JIANG JI

第九品　智　慧

《入行论讲记》（总第八十九讲）

摘要：

1、连接文教诫生起智慧，强调智慧的重要性。

2、从对境二谛的角度，认识智慧之自性。

（1）安立二谛之自性。

《入菩萨行论》分二：一、论名；二、论义。

甲二（论义）分三：一、入造论之理；二、所入之自性；三、圆满结尾。

乙二（所入之自性）分三：一、入者所依补特伽罗；二、入者之意乐；三、趋入之方法。

丙三（趋入之方法）分五：一、戒律；二、安忍；三、精进；四、静虑；五、智慧。

丁五（智慧）分三：一、连接文教诫生起智慧；二、生智慧之方法；三、以智慧所得之事。

戊一、连接文教诫生起智慧：

此等一切支，佛为智慧说，
故欲息苦者，当启空性慧。

这个偈颂可以说有两层含义：第一层含义是连接文。《入菩萨行论》共有十品，这些内容都要通过偈颂来联贯。为什么说是连接文？因为此论前前后后之间都是有联贯的。《智慧品》之前的第八品是《静虑品》，此偈颂是和它连接的，所以叫连接文；还有一层含义是教诫生起智慧，主要讲智慧的重要性。教诫就是劝诫，劝诫大家在自相续中生起智慧。

“此等一切支”：很多论师对此有不同的解释方法，这是为了引导一些有缘众生，虽然有一些不同的观点，不同的说法，但实际都是不矛盾的。

部分论师解释这个偈颂时，认为这指的是从第一品《菩提心的利益》到第八品《静虑品》。比如，陀美仁波切在《入行论释•善说海》中就是这样解释的。

此外，全知麦彭仁波切认为，这指的是六度万行的前五度，即布施波罗蜜到静虑波罗蜜。

还有一些论典、论师认为：这里强调的是主要和次要的分别，主要指的是前面刚讲完的《静虑品》，次要指的是其他布施、持戒、忍辱、精进。

这些观点实际上都是不矛盾的。

“支”是分支。为什么说是分支？这里主要强调智慧，智慧才是解脱成佛的主道，其他的都是支分，支分不是主道。因为我们要断除我执，就要靠无我和空性智慧，所以智慧为主道，其他布施等一切方便法门都是次要的，属于分支。

“佛为智慧说”：布施等一切方便法门都是为了生起智慧而宣讲的。这里主要强调智慧的重要性。

比如说，六波罗蜜是方便和方便生的关系，前前为方便，后后为方便生。布施波罗蜜是方便，持戒波罗蜜是方便生；持戒波罗蜜为方便，安忍波罗蜜是方便生；安忍波罗蜜为方便，精进波罗蜜是方便生；精进般罗蜜为方便，静虑（也是禅定）波罗蜜为方便生；最后，禅定波罗蜜为方便，智慧般罗蜜为方便生，一般情况下是通过禅定生起智慧的。佛在《摄正法经》中讲：“意入定而如实见真性……”真正有禅定功夫以后，才能真正生起无我见、空性见，生起智慧见解。

可以说，我们学修这些法门，都是为了生起智慧。

“故欲息苦者，当启空性慧”：若想息灭自他的痛苦，



应该开启智慧，让自己的相续中生起智慧。

轮回就是苦的意思。人为什么轮回？主要是由业力的牵引。业是怎么造成的？主要是执著，有执著就会造业：执著这些法，然后去造恶业，就要堕落恶趣，在恶趣中感受痛苦；即使你很执著地去做一些善法，去积累福德，也是造业，也要六道轮回。但这个业会让我们投生到上三道——人、阿修罗、天界，一样要感受痛苦。其实六道轮回都充满了痛苦，无论是上三道还是下三道，都离不开痛苦的本性。我们这样执著地做善事、善业，也一样无法逃脱痛苦。你没有看破、放下，还是分别、执著，还是轮回的因，还是痛苦的因。虽然会得到一些人天的安乐，得到一些暂时的利益，但都是痛苦的因或痛苦的果，都离不开痛苦的本性，超不出痛苦的范围。所以无论是修法还是做善事，必须要有智慧的摄持。为什么这里讲支分？若是没有智慧波罗蜜的摄持，一切方便法，一切善法，都是轮回的因、痛苦的因。

现在很多人学佛时间很长了，看似很精进，也做了很多事情，做了很多所谓的善事、功德，但是为什么没有得到如是的功德、利益呢？其实修持善法、修持这些法门的功德、利益都是不可思议的。也可以说大家为了得到这些功德、利益，都尽心尽力地做了，但是都没有得到如是的功德、利益，因为缺乏智慧，没有智慧的摄持。一切都是为了生起智慧，智慧是根！

若没有真实的智慧，也可以有相似的智慧。但是我们连相似的智慧都没有。我们在修法时，做善事的时候，首先要观察自己的发心和动机。心善一切善，心恶一切恶。很多时候，我们的发心和动机都是不正确的。有时没有什么发心和动机，是无记的状态。现在我们有时候上课、听法就是这种状态：到时间就要开始上课了，到时间要开始听法了。有的

相对来说还好，有一些发心、动机，但没有无我和空性智慧的摄持啊！

比如闻法时，讲法者、所讲的法、闻法者自己都是显而无自性的。这只是显宗里讲的境界。《入菩萨行论》属于显宗的论典，其中的《智慧品》讲的是离戏空性，不是密宗的境界。现在我们念诵的很多仪轨里，所讲的境界都是密宗的境界。按密宗的要求，进大殿闻法或修法时，都要观五种圆满，这是密宗的发心。

我们讲"发心"的时候也都讲过显密共同与不共同的发心。若是按显宗里面讲的发菩提心，菩提心有世俗谛菩提心和胜义谛菩提心，这里主要讲，要有胜义谛菩提心的摄持，要有智慧的摄持，保持这样的见解。若是没有真实的智慧，也可以有相似的智慧，即能这样观想，保持这样的意念也可以。

若是按密宗里讲的发心，就要观五种圆满。将一切观为清净圆满，大家这样做了吗？大殿就是无量宫殿、极乐世界，即住处圆满——清净刹土；本师圆满就是佛；眷属圆满，都是男女本尊自性，都是佛菩萨；时间圆满，本来常有的相续，远离三时——现在时、过去时、未来时，远离分别，就是本来具有的相续轮，也是超越的；法圆满，是大乘法、大圆满法。大家没有这样观吧？如果没有，肯定得不到如是的功德和利益。

所以，这里主要讲智慧的重要性，也是劝大家修持智慧，在自己的相续中产生智慧。否则盲目地信，盲目地修，都是造业的。

布施等一切方便法门都是支分——道之支分。"道"是智慧，就是解脱之道，菩提之道，即到达彼岸的方法，成就佛果的方法。之所以称为"道"，这也是以比喻来说明的。"支"

指布施等方便法门：布施，就是我们经常做的上供下施；持戒，我们经常受戒、持戒；精进，就是持之以恒地闻法、修法；安忍，不顾一切艰难困苦、严寒酷暑去闻法、修法；静虑即禅定。若要这些方便法门都变成“波罗蜜”，必须要有智慧的摄持。

如果没有智慧眼目，布施、持戒、安忍、精进、禅定这五度都不能成为菩提果的因，无法让我们到达解脱彼岸，这是佛在《般若摄颂》里讲的。《般若摄颂》中讲，如同不能辨认道路的盲人，即使人数众多，仍不可能靠自力趋入王城。这是通过比喻来说明这个道理，说明这样的事实真相。盲人要进入王城，没有人引路，通过自力不可能顺利地进入城市。若要到达目的地，必须有一个双目俱全的人引路。同样，为什么这些方便法门不是“波罗蜜”？因为只有具有智慧的摄持，才可以成为波罗蜜，才可以成为解脱成佛的因。若没有波罗蜜即智慧的摄持，你再精进，做再多也没用。

我们应该首先明白，自己学佛修行是为了什么？是为了世间的福报，还是为了解脱？若是为了解脱，就不能缺少智慧，一切都是为了生起智慧，都要有智慧的摄持，才能成为真正的解脱之因、成佛之因。

我们都学过《中论》，《中论》里讲的是远离四边八戏的大空性，通过各种逻辑和理论抉择大空性。我们现在也在修加行，也是为了能生起大圆满之智慧。一切都是为了智慧。

有的人认为：“既然一切都是为了智慧，那我直接修智慧，直接修大圆满就可以了吧？”其实不然。比如刚才讲的六波罗蜜，都是方便与方便生的关系，有前前才有后后。若只修《智慧品》，直接修无我或空性智慧，就是空中楼阁，不可能实现。

有的人说：“智慧多重要啊，我直接修大圆满，不修加

行可以吧？”大圆满法有前行引导——九加行，若是没有这些基础的修法，是不可能证悟大圆满的。

我们修布施、持戒等方便法门也是为了生起智慧，也要有智慧的摄持。即使你还没有真正的智慧，也要有相似的智慧，直至生起真正的智慧。一旦这个智慧达到了究竟圆满，一切法门也都同时圆满了。我们现在修九加行，尤其是修金刚萨埵除障法、供曼茶罗和上师瑜伽，都不能离开智慧！若远离了智慧，远离了无我、空性的见解、正见，是不会圆满的。

有的人说：“我现在加行修得差不多了吧？布施这些事情做得差不多了吧？”那要先观察，你有没有生起智慧？有没有断除我执？若你生起了智慧，断除了我执就可以！到那时是不做而做。《菩提心释》中说：“如是瑜伽士，若修习空性，内心喜利他，改变无困难。”“喜”是喜欢的意思。你真正见性或成就了，不可能不布施，不持戒，不精进，不安忍，不可能不行善积德，因为虽然你已经明白了诸法的实相真理，但是很多如母众生还没有明白。

我们现在为什么着急生起智慧啊？通过什么方法可以生起智慧，是供灯好还是讲经好？有人因为没有钱而痛苦，有人因为没有权而痛苦，有人因为没有家而痛苦，有人因为没有孩子而痛苦……其实这一切烦恼、痛苦的产生都是因为我们无明，因为我们颠倒。只有你真正证悟空性，明白诸法的实相真理了，才会明白这个原因。人烦恼、痛苦的真正原因就是没有智慧，没有明白诸法的实相真理，因为无明颠倒。所以，若是你有修行，有智慧，有家没家，有钱没钱都一样快乐。

此处强调智慧，讲智慧的重要性，也是劝大家在自己的相续当中生起智慧。接下来讲生起智慧之方法。什么是智



慧？怎样才能在相续中产生智慧？

很多人都说：“这个人清净，这个人有智慧……”你没有明白什么是清净，什么叫智慧，怎么能说这样的话呢？其实，这些都是大话。无烦恼，无分别，才是清净；证悟无我的真理，证悟空性的真理，才是智慧，智慧只有这两个。你怎么知道他人的内心清净或不清净，有智慧或没有智慧？你连他心通都没有，怎么会知道啊？凡夫就是喜欢评价，这样很容易造业。

戊二（生智慧之方法）分三：一、认识智慧之自性；二、深入对境无我；三、破除所断实执。

己一（认识智慧之自性）分二：一、抉择对境二谛；二、修行有境正道。

庚一（抉择对境二谛）分二：一、安立二谛之自性；二、遣除诤论。

什么叫智慧？就是通达二谛。其实二谛是双运的，无我、空性不是什么也没有。空即是现，现即是空；有我即是无我，无我即是有我，是一体的。看似完全是矛盾的，其实这就是超越——超越了眼耳鼻舌身识的范畴。实有或单空都是眼耳鼻舌身识的范畴，不是究竟的真相，都是世俗谛的假相。究竟的真相是超越的。

佛讲了十法界，其中声闻、缘觉、菩萨、佛的境界都是超越的，都是远离眼耳鼻舌身识的范畴。可我们现在却只相信自己的感官。其实，我们通过感官所得到的一切消息都是假的。有的人说：“我没看到西方极乐世界，没有看到地狱。用显微镜、望远镜也看不到……”显微镜或望远镜，都要靠眼睛看，还是靠眼识，这能看到什么啊？能知道什么啊？

大家要相信不可思议。虽然你现在没有真正明白佛讲的

轮回、因果、空性这些道理，但是你必须要相信。你还没有明白，这是你自己的问题，但你应该相信佛所说的真言。佛讲的是世出世间的法，“世间”是我们的境界，此外还有“出世间”的法。佛既讲显现，也讲本体。显现是有——实有，本体是无——空性。

大家要依这些教言、窍诀来打开自己的心门，打开自己的心量。如果要打开心量，打开心门，就要有这把钥匙——刚才所讲的这些教言、窍诀。否则怎么打开？能打开吗？

首先要讲二谛，它是我们再三强调的智慧的对境。智慧是通达诸法的实相真谛，诸法都总集在二谛里。二谛含摄了轮涅一切法，若要通达诸法的实相真理，就要明白二谛。所以，此处先讲二谛——世俗谛、胜义谛。

辛一（安立二谛之自性）分三：一、分类；二、本体；三、能量彼之慧差别。

壬一、分类：

世俗与胜义，许之为二谛。

佛在《父子相会经》中讲：“世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。”世俗谛与胜义谛有不同的安立方法。全知麦彭仁波切依佛二转法轮与三转法轮的了义经论，而有两种安立方法，即“现空二谛”和“实现二谛”。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》里讲，为什么有两种不同的分法？因为佛有二转法轮和三转法轮。

佛在二转法轮时讲的是“现空二谛”。有法显现即世俗谛，法性空性为胜义谛。“有法”就是法，“法性”指一切法的本性。这是“现空二谛”，二者是法和法性的关系。

佛在第三转法轮时讲“实现二谛”。实相与现相相同的能知与所知为胜义谛，实相和现相不相同的能知与所知为世



俗谛。诸法的实相和个人的现相不相同：实相是清净的，个人的现相是不清净的，这样的能知与所知都是世俗谛。实相和现相相同：实相是清净的，现相也是清净的，这是一地以上菩萨的境界。

在《入菩萨行论》，尤其是《智慧品》里讲的是佛第二转法轮的内容。所以在此处讲的二谛是"现空二谛"，即一切显现为世俗谛，空性为胜义谛，二谛是双运的。

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里讲：旧译宁玛派讲的基道果都是双运的。基是二谛双运，道是二资双运，果是二身双运。他老人家为什么这么讲呢？意义非常深啊！二谛必须要双运！其他宗派中，有的说以胜义谛为主，有的说以世俗谛为主。而我们旧译宁玛派不这样区分，胜义谛和世俗谛都是一样的，都一样为主，因为都是双运的。"双运"指一体，不是将两个实有法合到一起。

佛在《般若波罗蜜多心经》中云："色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。"空不离色，色不离空。色本身是空，空本身是色。色受想行识讲的是五蕴，五蕴包含了一切法，即一切法的实相都是这样的。

密宗里也是如此，经常强调我们所观的本尊是"显而无自性"。"显"指显现，"无自性"指空性，意思是显现就是空性。因为是空性才有显现，因为显现才有空性。若是没有显现，怎么体现空性？若是没有空性，又怎么显现？

很多有实宗，比如有部、经部，包括唯识宗讲的教义，为什么都不究竟呢？为什么抉择的观点最后都被遮破了呢？就是因为没有明白这个真理——空性才可以显现；若不是空性，就不能显现。为了避免断灭的过失，他们认为不能什么都没有，应该都有，所以要安立一个法，然后从这个法中显现出来。

唯识宗的见解比较高，但他们又建立了一个远离能取所取（远离分别的意思）、自知自明的心识，即阿赖耶识。他们认为，这样的刹那心是存在的。他们自认为自宗的观点绝对没有问题，因为一切法要通过它显现，若没有这样的法，那万法怎么显现呢？他们也没有明白“正是因为空才可以显现，不是空就不能显现”这个真理。

其实他们持这种观点的过患非常大！结果是最后什么也不能显现了，这才是断灭。之所以有这样的结果，可以说是他们的智慧不够，也可以说他们是为了引导一部分众生而抉择了一些不了义的观点。

壬二、本体：

胜义非心境，说心是世俗。

前文讲了二谛的分类，现在讲本体，即二谛的法相。通过法相，我们要真正认识二谛——世俗谛和胜义谛。

偈颂中“胜义”指胜义谛，胜义谛不是心境。《宣说二谛经》中云：“‘天子，胜义若成实有身语意之对境，则不成胜义，而成世俗谛。’胜义谛亦超离遍知智慧之对境。”若胜义谛是身语意的对境，那就不是胜义谛，而成世俗谛了。“遍知智慧”是佛的智慧。胜义谛是超越的，是佛的智慧的对境。虽然一地以上的菩萨也现量见到了诸法的本性，也可以说是空性，但不究竟，不圆满。佛的智慧的对境，佛的智慧的所见才是胜义谛，它超越了身语意的范畴。

此处讲二谛的本体，也可以说是二谛的法相。每个法都有自己的法相，通过法相去认识这个法。一切法在显现上都不会混杂，因为每个法都有自己的特点。比如人山人海中，即使有再相似的两个人，也不可能完全相同，每个人都有各自的特点。一切法都是如此。



胜义谛和世俗谛都有自己的法相，有自己的特法。我们通过法相去认识这个法，才会正确无误，否则就有问题。

现在许多人也能讲很多，但讲的都是不着根的，因为没有明白该法的法相是什么。我们只有通过它的法相，才可以正确无误地认识这个法。所以大家不要乱讲，不要总自以为是。信佛就好好地信——相信佛的智慧，佛的教言。

当自己的想法、观点、意愿与佛的教言、上师的窍诀发生矛盾时，不能跟随自己的想法，坚持自己的观点。什么叫放下自我？这时就要放下自己的观点！谁能做到啊？都是自以为是，自作聪明，不可能放下的，这时佛的教言，上师的窍诀算什么啊？一遇到问题时，很多人都是依自己的观点、意愿去做的，都是相信自己的知见，根本没有相信智慧，不是吗？这还算信佛，还算修行啊？所以，修行为什么得不到利益？为什么没有改变？不要怪别人，要怪就怪自己，都是自己的问题。我们究竟是信佛还是信自己啊？我们依止的究竟是上师，还是依止的自己啊？大家应该弄明白问题究竟出在哪里。我们要相信智慧，不能相信知识！

根华仁波切在《入行论注释》里有这样一种观点："迷乱心及境，即世俗谛。"我觉得这也是麦彭仁波切的观点。世俗谛的法相是什么？是迷乱心及境，这就是世俗谛。什么是胜义谛？"远离心识，不可喻，不可言，不可思的，即胜义谛"，这是胜义谛的法相。

言、喻、思的范畴都是世俗谛，远离言、喻、思范畴的就是胜义谛。所以真正的胜义谛是不可言、不可喻、不可思的。言、喻、思的范畴都是世俗谛，都是分别的；远离言、喻、思的境界是无分别的。所以，大家不要总相信自己的眼耳鼻舌身识，要相信超越，相信佛的智慧，相信佛讲的真理。

壬三（能量彼之慧差别）分三：一、补特伽罗之分类；

二、妨害之次第；三、能害之理。

癸一、补特伽罗之分类：

前面讲的是智慧的对境，也就是二谛，现在讲补特伽罗，也就是有情众生。

世间见二种，瑜伽及平凡。

有些注释中解释道：见到运用这二谛的补特伽罗有两种，即具有止观等持的瑜伽行者与不具备止观等持的平凡人。

“世间”主要指补特伽罗——有情众生，分具有智慧的与不具有智慧的，即平凡世间和瑜伽世间两种。瑜伽世间具有止观，止是寂止（定），观是胜观，即智慧。具有止观等持的为瑜伽世间，不具有寂止和胜观等持的为平凡世间。

癸二、妨害之次第：

瑜伽世间破，平凡世间者，
复因慧差别，层层更超胜。

瑜伽世间不仅能遮破平凡世间的观点，而且对瑜伽世间而言，也是上上超胜下下的。他们的见解或所知层次越高，离诸法实相越近、越符合，即上上能超胜下下。瑜伽世间指内道——佛教。佛教一般分四个宗派——有部、经部、唯识和中观。经部可以超胜有部，唯识可以超胜经部，中观可以超胜唯识，“上上超胜下下”就是这个意思。

“瑜伽世间破，平凡世间者”：瑜伽世间通过理证可以遮破平凡世间所持的观点、见解，所以说超胜。

平凡世间也有两种：一种是没有接受过宗派教育的，另一种是接受过宗派教育的。即一种是普通的世俗人，另一种是外道。



普通的世俗人执著“净乐常我”。他们没有经过观察，是与生俱来的观点。世间有很多人都是这样的。“净”是清净的意思，凡夫的境界里哪有清净的显现？但我们都觉得是清净的。“乐”是快乐，世间哪有快乐啊？凡夫把不清净的视为清净，把苦当成乐。自己喜欢的，所爱的，就觉得是清净的、美好的。世间都是无常法，哪有快乐？哪有好的？但我们都把痛苦当作快乐，玩啊，乐啊……“常”是恒常的意思，凡夫把一切法都视为恒常，认为昨天的李四也是今天的李四，今天的李四也是明天的李四。其实诸法早就变了，无论是外器世界还是内情众生，无论是属于物质的还是属于精神的一切法，产生时就有变化了，生即是灭嘛，一生就灭了。但是我们没有明白，都认为今天的柱子是昨天的柱子，今天的李四也是昨天的李四。“我”是有我、实有的意思。其实万法是无实有的，都是空性的，但是凡夫都当作实有，都视为实有了，视为事实存在的。我们认为李四是存在的，张三也是存在的；柱子是存在的，宝瓶也是存在的，都是实有的。

平凡世间之所以分为普通（没有接受过宗派教育的）与不普通（接受过宗派教育的）两种，其实这也是观点的问题。因为有些观点不是通过教育产生的，有些观点则是通过教育产生的。

瑜伽世间通过理证能遮破平凡世间的观点、所见。有部、经部、唯识宗、中观，都有能力遮破这些观点。属于凡夫的境界，属于轮回的，都是不清净、无快乐、无常、无我的，真正的佛教（内道）都应该有这样的正见。

我们皈依这么长时间了，有人还说自己在修中观、修大圆满，但是连无净、无乐、无常、无我这些正见都没有，将一切显现都视为清净，认为这个好看，那个很美……你是不是真的现量见到了诸法实相啊？若是，那确实是清净的、美

好的；如果没有见到，就都不是清净的，没有美好的。

很多人都把苦当成乐，自己在心里想得很美："我要成家，我要立业，我要……"真是颠倒！我们并不是反对成家立业，但成家立业是为了什么？应该是为了了缘了债，为了度化众生。但不是，我们现在是把苦当成乐，"要是我成家立业了，该多好啊！"有的已经成家了，但是想换人，想换一个新家；有的已经立业了，但是想换一个新的事业。都认为"如果那样该多好啊！多幸福啊！"其实，即使你真的换了，也是一样的下场！你现在已经成家了，立业了，但你快乐吗？真正得到幸福了吗？若再继续这样，还是同一个结果，不会有真正的快乐，但是人都这样颠倒。

一切法都是无常的，包括生命也是无常的，就像狂风中的一盏酥油灯，随时都会熄灭。人的生命就像水面上的水泡，但很多人都视为恒常了，有的人还计划自己明年要干什么，退休以后要干什么。很多人当时对我说退休以后就可以安心学佛修行了，我那时还真相信了，以为他退休以后会一心一意学佛修行。但等他真的退休了，反而更忙了，因为儿女生孩子了，自己要带孙子，忙得不可开交。以前上班的时候还能抽出点时间学佛修行，现在一点时间都没有。其实，你什么时候放下了，什么时候才会结束，之前不会有结束的时候。什么叫戏论？就是不断的。

大家都将一切法，包括生命都视为恒常了。尽管都知道必死无疑，但都没有明白死期不定。死期不定才是最重要的！今天死还是明天死，今年死还是明年死，无法确定啊！寿命无常有三个根本：必死无疑，死期不定，临终时除了佛法，谁也无法利益你。有钱也没有用，再多的亲戚朋友在你身旁，也无能为力啊！还是一个人离开这个世界，即使你再有钱财，连一分钱、一毛钱都带不走！真正能跟随自己，能带走的，



就是你造的善业与恶业，这些都在你的相续中串习过，已经储存在阿赖耶当中了。

平凡世间的第二种，即接受过宗派教育的，也就是外道。外道有很多，总结起来分为断见和常见。这些观点通过理证都能被遮破，都可以被超胜。

无论是常见还是断见，都是断灭，我们可以用一个观察量，也可以通过一种理论遮破，因为它们或者恒有，或者恒无。

断见的观点认为：人活着的时候什么都有，死了就犹如灯灭，如同水干了一样，什么也没有了。他们认为这是胜义谛，是事实，是诸法的实相、真理。这种观点问题很大。若这是诸法的实相真理，那诸法就都是实有的，都可以说是实成法。实成法是不能有变化的，但先有然后没有，这已经变化了；实成法是不能相对立、观待的，但有和无却是相对的。所以，持这种观点，或者恒有——在一切时一切处中都要存在，或者恒无——在一切时一切处中不能存在，这是不成立的。

常见的观点也有很多。他们认为有自在天或神我等造物主，造物主是恒常的，他们制造世界，掌握命运。这种观点也有很大过患：若是恒常的，就是实有的，就不能有变化，不能是相观待的法。所以，或者恒有，或者恒无。

我们通过理证，通过一些特别正确的观察方式就可以遮破这些观点。这些观点都不是诸法的实相，不是诸法的真理。

“复因慧差别，层层更超胜”：瑜伽世间也是层层超胜，上上超胜下下。

虽然有部和经部在抉择胜义谛的时候有很多共同的观点，但在其他地方也有很多不共同的观点。

有部认为过去时、现在时、未来时三时都是实有的，过

去时在过去的位置上存在，现在时在现在的位置上存在，未来时也刚好在未来的位置上存在，还有一些无为法也都是实有、恒常的。经部通过一些理证可以遮破有部的这些观点，所以说经部超胜有部。

但是，经部抉择胜义谛的时候，认为相续是虚假的，粗物是虚假的，但极微尘和刹那心是实有的。唯识宗通过一些理证可以遮破这些观点。

唯识宗认为物质是不存在的，但远离能取所取的刹那心是实有的。能取心和所取境是相对的，都是假的，但远离能取所取、自知自明的心是真实存在的。他们抉择这个刹那心是存在的、实有的，通过这个显现一切法。

为什么他们持这样一种不究竟的观点呢？主要是没有明白空性的真理。物质和精神都可以在空中显现，因为是空性，才可以有这些显现。但唯识宗也没有明白这个道理。中观通过一些理证很容易就可以遮破唯识宗的观点，所以说中观超胜了唯识宗。

中观分自续派和应成派，二者最终所抉择的是一致的。但刚开始的时候，自续派暂时抉择的是单空，这是不究竟的；应成派直接抉择远离八边戏论的大空性，这才是究竟的。

瑜伽世间指的是佛教（内道），分四个宗派，看看自己持哪种见解？是有部、经部、唯识宗，还是中观啊？如果都不是，那你就不是内道，就不是佛教徒了。若是这样，就是不明不白。你觉得自己学佛修行了，很不得了，其实什么也不是。进入佛门要有见解，你的见解是邪见还是正见？正见就这几种，你持有的见解是有部的见解，是经部的见解，是唯识宗的见解，还是中观的见解，自己看看。

我经常讲“学佛不能不死不活”。“不死不活”是什么意思？很多人也学佛了、修行了，但实际什么也不是，说是死



人不是死人，说是活人不是活人：不是死人，因为还有一口气；不是活人，因为没有活出什么样子来。若说不是学佛修行人，自己还天天在学在修；若说是学佛修行人，哪种见解也靠不上。这里讲的都是我们自己。

癸三、能害之理：

以二同许喻。

中观通过比喻，让对方认识显而无自性的真理。

《金刚经》中讲："一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。"这些比喻是双方共同承认、周知的。自性是空的，不是实有的，但是可以显现。为什么说如幻如梦？因为这些幻术和梦境都不是实有的，但是可以显现。以此为喻，说明一切法都不是实有的，都是空的。

无实宗（中观）跟有实宗辩论时，主要是通过比喻说明这个真理。有实宗拿不出这样的比喻。他们说柱子是实有的，犹如宝瓶。但中观不承许，认为宝瓶也不是实有的。中观有这样的比喻，可以通过比喻说明显而无自性的真理——空中显现，显现即是空。

思考题：

1、布施等一切方便法为生起智慧而宣说，应怎样理解

2、世俗谛和胜义谛的法相是什么？

《入行论讲记》（总第九十讲）

摘要：

2、从对境二谛的角度，认识智慧之自性。

（1）安立二谛之自性。

（2）遣除世俗之争论：遣除不行道之诤辩；遣除于境不净之辩；遣除以量有害之诤；遣除与教相违之诤。

戊二（生智慧之方法）分三：一、认识智慧之自性；二、深入对境无我；三、破除所断实执。

己一（认识智慧之自性）分二：一、抉择对境二谛；二、修行有境正道。

庚一（抉择对境二谛）分二：一、安立二谛之自性；二、遣除诤论。

我们现在用的教材是陀美仁波切的《入行论释•善说海》，这里的科判非常合理，非常殊胜。

前面首先讲了智慧的重要性。无论是解脱还是成佛，都不能没有智慧。若没有证悟无我、空性的智慧，就不能获得三菩提的果位。

然后讲了智慧的对境。什么叫智慧？就是要通达内外一切法的真相、真理。无论是物质还是精神，这些法都由世俗谛和胜义谛二谛摄持。通达诸法的真相、真理，也就是要通达二谛的真相和真理。

接下来讲的是补特伽罗。补特伽罗指有情众生。此处指修智慧的补特伽罗，应该具有智慧的有情众生。补特伽罗有情众生分平凡世间和瑜伽世间。瑜伽世间可以超胜平凡世间，通过一些理证可以遮破平凡世间所持的观点。



瑜伽世间此处指内道，主要分有部、经部、唯识和中观四个宗派。他们也是上上超胜下下。

如经部和有部有很多共同的观点，也有很多不共同的观点。对于与有部不共同的观点，经部可以通过一些理证，通过正确的观察方式去观察，最后都能遮破，所以是“超胜”。唯识宗通过理证可以遮破经部的观点，所以唯识宗可以超胜经部。

唯识宗和中观的观点也有不同的地方。唯识宗认为，一切法唯心所现，唯识所变。这没有错，中观也这样讲。但是，中观在讲名言上的法时，不一定是这样。有时候按有部的观点去抉择，有时候以经部的观点去抉择，但主要是以唯识的观点去抉择。我们的传承上师麦彭仁波切认为，讲名言谛、世俗谛时，唯识宗的观点太殊胜了，应该按唯识宗的观点去讲。

唯识宗认为，一切都是唯心所现，唯识所变，但存在一个实有的自证自明的心识。他们把这个心视为实有了，这是在胜义谛上实有，所以就是实成法了，这个观点过失很大。中观就是要遮破这个观点。唯识宗为什么安立这个观点？因为他们的智慧还不究竟，没有明白“一切法都是空性”。若不是空性，就不能显现；因为是空性，才可以显现。若允许空性，则生灭、来去、好坏等一切都是允许的；若不允许空性，都是不允许的。否则他们也没有必要安立这样一个法，这是唯识宗和中观主要不同的地方，也是主要辩论之处。

有部、经部、唯识、中观四个宗派有很多不同的观点，但此处讲的主要是各宗在抉择胜义谛的时候所出现的不同的见解、争论。

虽然唯识宗也擅长辩论，但肯定辩不过中观。因为四个宗派之间进行辩论的时候，主要依靠理证，教证虽然也能起

到作用，但他们对教证都有自己的解释方法，怎么解释都可以。而内道跟外道辩论时，教证就无法派上用场了。跟内道辩论时，教证也重要，但主要是靠理证推翻他宗、安立自宗的观点。这时，中观有理，唯识宗辩不过。

此处，中观就讲补特伽罗——有情众生，即应该由谁来修智慧，谁具有这个智慧。补特伽罗众生分平凡世间、瑜伽世间。这个世间指的是有情众生。这里主要指瑜伽世间，瑜伽世间又分有部、经部、唯识和中观，这里主要指中观。学修中观的人才是学修智慧的人，才是具有智慧的人。

尔后，就讲“因”，即理由。中观抉择大空性的时候要有因，也就是要有正确的理由。昨天讲的，主要是通过比喻来说明真理，如梦、如幻、如影等这些比喻是双方都承认的。比如，镜子里面的影像不是实有的，但可以无碍地显现在镜子里。用镜子照月亮，月亮就可以显现在镜子里，但这里面有没有真正的月亮呢？没有。即使镜子碎为微尘，你去寻找，也找不到真实的月亮。这里没有真实的月亮，却可以显现月亮。这是人所共知、都承认的比喻，就以这些比喻来说明显而无自性的真理。内外一切法、轮涅一切法都是显而无自性的。

对方认为：既然有显现，就应该是实有的。其实，这些虽然是无碍的显现，但是通过观察量去观察，都没有实质性，都不是实有的，不是实有的却可以显现。这些比喻主要说明一切法显而无实有。就如镜中的影像，确实是显现了，但它不是实有的；再如幻相、梦境等也都一样。通过这些比喻都可以进行说明。

中观自续派、应成派共同有五种因，即五种理由——离一多因、金刚屑因、破有无生因、破四句生因、缘起因。以五种因都可以遮破对方所持的观点，都能抉择远离八边戏论



的大空性，你只要掌握了其中之一，就 OK 了。那么，为什么有那么多因（理由）呢？因为众生的根基不同，所用的理由就不同。

我们简单地讲其中之一——离一多因。

静命论师在《中观庄严论》里讲："自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。"自宗与他派所承许的真实存在的内外一切法，统统无真实自性，因为远离一多之故，犹如镜中影像。这叫离一多因。

这是一个非常正确的逻辑。因明里主要讲逻辑和逻辑的规则，因明里讲的逻辑是有规则的。我们刚才讲的这个内容也是一种逻辑，必须要按这个规则。"自宗他派所承许的真实存在的内外一切法"是有法，"均无真实自性"是立宗，"远离一多之故"是因，也就是理由，"犹如镜中影像"是比喻。

"自宗"指有部、经部等这些有实宗。"他派"指外道。

假设自宗所说的"五蕴"等法、他派所谓的"主物"等法真实存在，必然是以一体或多体的方式存在。或者以一体的方式存在，或者以多体的方式存在。不可能以第三种方式存在，因为"一"和"多"二者是互绝相违的，中间不会有其他法。所以，假设一个法存在，或者是以"一"的方式存在，或者是以"多"的方式存在，不会有其他的方式。

但是，以"一"的方式存在不合理，以"多"的方式存在也不合理，这就是离一多因。

在抉择胜义谛的时候，若以"一"的方式存在，就是成实法，这是不合理的。成实法和缘起法是相违的。缘起法有三个特点：一是观待而产生，二是观待而安立，三是观待而假立。

第一，观待而产生。比如说柱子、宝瓶等都是观待它们自己的因缘而产生的，有因缘才可以产生，因缘和合了才有

这样的显现。

第二，观待而安立。比如说上下、左右、前后等，这些法都是观待而安立的。若没有左的概念，就不可能产生右的概念；若没有右的概念，不可能产生左的概念。这就是观待而安立。观待上而安立下，观待下而安立上；观待左而安立右，观待右而安立左。

第三，观待而假立。如虚空等无为法就是观待而假立的。观待某些有为法而假立这些无为法。

大家若想明白什么叫缘起法，就要明白这三个特点。我们经常说：因缘和合而生，因缘和合而灭，缘生缘灭，这就是缘起。若笼统地这样说也可以，若仔细说就不是这样，因为它没有包括观待而安立的左右等法以及一些无为法。

缘起法和成实法是相违的。若是缘起法，就一定不是成实法；若是成实法，就一定不是缘起法。实成是什么意思？是在胜义谛上存在的实有的法。

在抉择胜义谛的时候，你若安立某法是实有的，它就变成了成实法。比如，唯识宗在抉择胜义谛的时候，安立了自证自明的心识，这就变成了成实法，是在胜义谛上存在的。各宗的争论、矛盾都是在抉择胜义谛的时候产生的。

我们在世俗谛上可以安立，可以存在这些法。若是在世俗谛上存在，这些法就叫缘起法。它是以观待的方式存在的法。比如说“净”和“不净”，你觉得这个干净，他觉得这个不干净。无论干净与否，如果在外境上事实存在，应该谁看都是干净或者不干净，谁看都应该是一样。但并非如此，张三看觉得干净，李四看觉得不干净；我觉得自己的身体很干净，但别人看觉得不干净。

“好”和“坏”也是如此。今天觉得这人是好人，一段时间以后闹翻了，就觉得对方是坏人了。这都是自己的观点



嘛。再如，同样一杯水，饿鬼道众生看是脓血，人看是净水。究竟是脓血还是净水？不好说。对饿鬼道众生来说是脓血，对人来说是净水。一个凡夫和一个圣者看同一个人，圣者看这个人是很清净的佛、菩萨，凡夫看这个人就觉得很丑、很老、不清净。究竟这个人是清净的还是不清净的？这也是观待的。对圣者来说是清净的，对凡夫来说是不清净的。一切都是如此。若明白了这些，叫证悟空性。证悟空性不是什么都没有，否则叫断灭。

刚才我们讲：在抉择胜义谛的时候，若以"一"的方式存在，就是成实法，这是不合理的。

假设外道认为"神我"是究竟的，也是存在的；内道说李四是存在的。如果问："以什么方式存在？"他们都回答："以'一'的方式存在。"

中观对此这样进行遮破：第一，"神我"或"李四"肯定不是观待而假立的，因为假立的实际也是不存在的。第二，他们都不是观待而产生的。若是观待而产生的，那就要靠因缘，这样就要有他法了，即别的法，有他法就不是"一"而是"多"了。若是"一"，就是独立存在的。有他法就不是独立存在的。都要观待，有他法才有自法，有他人才有自己。第三，他们都不是观待而安立的。若是观待，就有自法和他法，观待他法而成立自法。"一"如果在究竟上实有，就不能有"他"，如果有"他"，怎么是"一"呢？

若对方认为，既然不是以"一"的方式存在，那么就是以"多"的方式存在。

对此也有很多遮破的方法，今天只是简单来讲。既然"一"不存在了，那哪有"多"啊？有一才有二，有一、二才有三、四等，若是没有"一"做基础，怎么会有"多"啊？可见，以"一"的方式存在不合理，以"多"的方式存在也

不合理。

这里主要先明白缘起和实成的定义，然后你就很容易了知这个道理，否则是不会明白的。先明白缘起的定义，因为缘起和实成是相违的，然后明白实成的定义，最后再去研究这些，这样一通就一切精通了。

既然诸法都不存在，不是实有的，为什么能够无碍地显现呢？在眼耳鼻舌身意面前，这些法都是无欺地显现的，这是为什么啊？如镜子里的影像、幻相、梦境等，通过这些比喻可以让对方明白显而无自性的真理。

这就是用离一多因这个逻辑，来抉择诸法显而无自性这样一个真理。自宗与他派所承许的真实存在的内外一切法，均无真实自性，远离一多之故，犹如镜中影像。“自宗与他派所承许的真实存在的内外一切法”是有法，就是我们要抉择为空性的法。“无真实自性”，都不是实有的，这是立宗。理由是“离一多故”。若是这些法实有存在，或者以“一”的方式存在，或者以“多”的方式存在。经过观察，这些都不成立，都不合理。这是因——理由，以此说明这些法不存在，不是实有的。“犹如镜中影像”是比喻。就是这样抉择，以这种方式让大家明白空性的真理。

此外，还有金刚屑因、破有无生因、破四句生因和缘起因。比喻中，除了镜中影像外，还可以用幻相、梦境等。

辛二（遣除诤论）分二：一、遣除世俗之诤论；二、遣除胜义之诤论。

壬一（遣除世俗之诤论）分五：一、遣除不行道之诤辩；二、遣除于境无诤之辩；三、遣除以量有害之诤；四、遣除与教相违之诤；五、遣除太过。



刚才是通过逻辑推理的方式抉择的，现在开始遣除争

论，这样更进一步地说明远离八边戏论的大空性的真理。

因为中观这样一讲，就会产生很多应该产生的疑惑，所以通过遣除这些疑惑，能够更深入地抉择空性。此外，外道或有实宗也会跟中观辩论："你们若这样说，就怎么怎么不合理……"肯定会提出很多疑问，所以中观宗要推翻对方的这些观点，同时也说明空性真理。

癸一、遣除不行道之诤辩：

为果不观察。

这时也会产生这样的疑惑，或者对方会这样进行辩论："你说内外一切法，轮涅一切法统统都是无实有的，那么，菩提果和菩提果的因也都是无实有的。若是这样，修持菩提道——做布施、持戒、安忍、精进等也就没有意义了，最后也不能获得菩提果，不会有任何成就。既然这样，佛为什么让众生修持菩提道，还说最终能获得菩提果？很多信佛人精进修持布施、戒律等法，也就没有意义了。这也不合理啊！况且很多人通过修持这些法，最终获得了成就，这都是佛亲自说的，你们也是相信佛的人吧，对此你们如何解释啊？"

对方有这样的疑惑很正常。若有人真的跟中观这样辩论，这些中观论师们首先会哈哈大笑，然后说："为果不观察。"

若是以胜义谛的观察量去观察，确实如此，无论是属于轮回的法还是涅槃的法，统统都是不存在的。对方说："若都不存在，那涅槃、佛也都不存在了？"中观论师说："是啊，都不存在，那有什么！"

佛在《般若二万颂》中讲："善现，一切法如梦如幻，涅槃亦如梦如幻，较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻。""善现"是一个人的名字。一切法如梦如幻，包括涅槃也是如梦如幻。

这个世界上不会有比涅槃还殊胜的法，即使有，也是如梦如幻的。

通过胜义谛的观察量去观察时，万法皆空。那是不是就没有佛了？不是没有佛，这就是佛。佛在《金刚经》里讲："若见诸相非相，则见如来。"

讲因果，尤其讲菩提因、菩提果的时候，都是在名言上安立的，不用观察。不观察的时候，在名言上都是存在的。我们说在胜义谛上不存在，但是没有说在名言谛上不存在。为什么说"万法皆空"，接着又说"因果不空"？这个看似矛盾，实际上不矛盾。二者站的角度不同："万法皆空"是站在胜义谛的角度讲的，"因果不空"是站在世俗谛的角度讲的。

不观察的时候，在世俗谛上都是无欺存在的，有因有果，有菩提之因，也有菩提之果。谁能精进修持菩提之因，谁就能获得菩提之果。谁吃饭了，谁就能饱，这是不虚的。若是学修了中观以后，你说吃饭不饱，就不正常了。同样，你修持了菩提道，一定能获得菩提果。

癸二、遣除于境不诤之辩：

世人见实法，分别为真实，
而非如幻化，故诤瑜伽师。

对方说：如果说在世俗谛上都存在，这样显现就都有了。那么，我们就没有可诤论、争辩的了，我们之间没有诤论。

中观反驳：并非如此。世间人都把这些"分别为真实"，即把这些显现执著为真实，认为在究竟上是存在的、实有的，没有了知它们是如幻如梦般的存在。而这些瑜伽师（中观的这些论师们）了知了这些显现在究竟上是不存在的，是如幻如梦般的存在。因此，平凡世间和瑜伽世间就产生争辩了。



我们之间不同。我说显现也是存在，但那是如幻如梦般的存在；你说的存在却是以真实、实有的方式存在的。你执著这些显现，我不执著。你执著了就生烦恼，就会造业；我不执著就不烦恼，不造业。这就是二者的差别。

癸三、遣除以量有害之诤：

色等现量境，共称非智量，
彼等诚虚妄，如垢谓净等。

“色等现量境，共称非智量”：对方说（或者有这样的疑惑）：色等现量成立，因此与虚妄相违。“色等”指色声香味触法六境。这些法是“现量境”，即这些法是六种根识现量所见的。因为现量所见，所以应该是实有的。既然是亲耳听见，亲眼所见，都是现量见，所以这些境应该是如实存在的。

中观反驳：六根识所见是“非智量”，这些都不是真实的正量。抉择胜义谛的时候，眼耳鼻舌身识都不好用，它们的所见统统都是虚妄的。这时，圣者们的所证才是真实的正量。

你们说在眼耳鼻舌身识这些根识前是现量所见，事实存在，但这是世俗谛。在世俗谛上，可以通过根识安立这些法。但在抉择胜义谛的时候，这些都是非正量，不是正量。

佛在《三摩地王经》中云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根为量，圣道复益谁？”眼耳鼻不是正量，舌身意也不是正量。“若诸根为量，圣道复益谁？”在抉择究竟实相——空性时，若眼耳鼻舌身这些根识成为了正量，那圣者的境界怎么办？那就成为非正量了。这是不可能的！这时，那些圣者的所证才是真实的正量，其他都是非正量。

“彼等诚虚妄，如垢谓净等”：这是举例来说明。

这里主要是跟有实宗辩论。世间人将自己的身体视为清净，其实身体是由三十二种不净物组成，这是有实宗（有部、经部、唯识宗）都承认的。这是事实啊，哪有清净的啊？不管是肉、骨头，还是内脏，没有一个是清净的。我们把不清净的视为清净，还说："这个不干净，那个不清净……"捂着鼻子。两个不清净的东西放在一起，有什么可大惊小怪的？尽管有的人了知这是不清净的，但是很多人都把它视为清净了。圣者的所证才是正量，所以视为清净的这些人无法能够推翻"视为不清净"的这种观点或见解。

同样，你觉得眼耳鼻舌身识所见是实有的，但那些圣者们通过智慧量去观察的时候，这些法都不是事实存在的。他们无法推翻圣者们的境界。可见，眼耳鼻舌身识的所见统统都是虚妄的，不是正量。

在此处，我们要明白什么？大家不要总相信自己的见闻觉知，应该相信佛的智慧，应该相信真理。我们为什么要学修这些内容？最主要的是你要明白，要做到不自以为是，不自作主张。当你真正成为圣者了，这个时候可以，之前不行。

癸四、遣除与教相违之诤：

为导世间人，佛说无常法，
真实非刹那。岂不违世俗？
瑜伽量无过，待世谓见真，
否则观不净，将违世间见。

对方进行辩论：佛说"诸行无常"，即一切法都是无常的，但你们中观却说"一切法都不存在"。若是不存在，那怎么能说都是无常呢？佛说一切法无常，你说一切法不存在，你这是违背教言，跟教法、跟佛所说的相违了。

其实，有疑问是好事，就怕没有疑问。所以这里要遣除



这样的疑惑。

“为导世间人，佛说无常法”：中观反驳：佛是为了引导这些世间人。世间人把一切法都视为恒常了，视为恒常就是常见。比如，世间人都认为昨天的柱子和今天的柱子是一个，其实今天的柱子不是昨天的柱子，因为早就变化了。世间人不知道这个道理，把一切法都视为常有，这是常见。世间人连无常的正见都没有，为了引导这样的众生，佛讲“一切法是无常的，都在刹那刹那中变化”，这是在名言谛上讲的。

“真实非刹那”：在胜义谛上，诸法既不是刹那不变的恒常，也不是刹那变化的无常，都不存在。的确如此，所谓“刹那生灭”，第一刹那的时候就灭了，那究竟是生还是灭啊？说“生就是灭”，仅这样说而已，其实真正进行观察，是不成立的。缘起不可思议啊！到底是什么，这谁也说不清楚。本来就弄不明白的事情，你能弄明白吗？你把“生灭”这个事情说给我听听，能说明白吗？所以，大家不要总说：“我要弄个明白，查个清楚……”还是相信佛的智慧吧，依佛的教言是没有错的。

“岂不违世俗”：这是对方的疑惑：你在胜义谛上说刹那也不存在，那么佛说的“无常”既不是世俗谛也不是胜义谛，那它是什么？若说是世俗谛，这也不对啊，世俗谛都是世间的观点，而世间的众生对“无常”也没有了知啊，这个见解在他们的境界中也不成立啊！所以，不能说是世俗谛。

“瑜伽量无过，待世谓见真”：中观解释：这是世俗谛的一个真理。在名言谛、世俗谛上讲诸法无常，这是真相、真理。在世俗谛上，无常是一切法的实相和真理。只是有些世间众生没有了知、没有见到这样的真相，这是他们自己的问题。

了知无常也好，了知无我也好，瑜伽士的证量是没有过失的。世间人没有见到真相，没有明白这样的真理，这是他们的问题。否则，如果认为世间人的所见是正量，这样就存在过患。

“否则观不净，将违世间见”：若是因为很多世间人没有明白，不了知这样的真理、真相，就能推翻圣者的所证。那么，有实宗在修不净观的时候，通过观白骨等，最后能现量见到不净。但很多世间人或众生对此却不明白，不了知，也没有见到，那么他们就应该能推翻这些瑜伽士的所见、所证了。这是有实宗你们也不承认的。

思考题：

1、中观怎样通过比喻向对方说明诸法“现而无自性”的真理?

2、请解释《三摩地王经》中的偈颂：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根为量，圣道复益谁？”



《入行论讲记》（总第九十一讲）

摘要：

2、从对境二谛的角度，认识智慧之自性。

（2）遣除世俗之争论：遣除太过。

① 破除不得福德之诤；

② 破除不能结生之诤；

③ 破除无有善恶之诤；

④ 破除奉行无义之诤。

中观派抉择大空性的过程中，对方会产生很多疑惑，中观在遣除这些疑惑的同时，详细地抉择了空性的真理。

可以说是对方的观点，也可以说是会存在的疑惑。其实不一定有一个真实的“对方”，不是对面必须有一个人，跟他面对面唇枪舌剑地辩论。若真要证悟空性，可以跟自己辩论——当自己还没有明白的时候，跟自己辩论；真正明白了以后，有缘众生来了，为了让他明白，再跟他辩论。

癸五（遣除太过）分四：一、破除不得福德之诤；二、破除不能结生之诤；三、破除无有善恶之诤；四、破除奉行无义之诤。

子一、破除不得福德之诤：

供幻佛生德，如供实有佛。

供养佛会积累不可思议的功德，但在万法抉择为大空性的时候，轮涅一切法都是无实有，都是如幻如梦的。《般若二万颂》中云：“一切法如梦如幻，涅槃亦如梦如幻。较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻。”涅槃也是如幻如梦，比涅槃还殊胜的法是不会有的，即使有，也是如幻如梦的。

对方说（或者会存在的疑惑）：既然都是如幻如梦的，都是虚妄的，供养佛也不会有福德，因为佛不是实有的，做供养的人也不是实有的，这样肯定不能积累福德。

中观反驳：其实这些过失是不会有的。为什么？因为虽然是如幻如梦的，但也可以积累福德。如幻如梦的人供养如幻如梦的佛，就能获得如幻如梦的福德。正如你们有实宗认为，实有的人给实有的佛做实有的供养，就能获得实有的福德。一个是如幻的，一个是实有的，二者存在这样的差别。

可见，即使你真正见性或成就了，也要积累福德。

有的人认为自己见性了，一听说"无修无得"，就不做善事，不积累福德了，既傲慢又懈怠。这说明你还是没有见性，没有明白无修无证的道理。我们讲"万法皆空，因果不空"，莲花生大士也讲"见解比虚空高，取舍因果比面粉还要细"。真正见性的人，成就的人会更严格、更细致地取舍因果，哪怕再小的恶业也不会去做，哪怕再小的善业也不会放过。

有的人觉得自己已经在接大法了，不需要去磕头，做布施了。毋庸置疑，这种想法完全是错误的。我们要好好地观察一下自己的相续。

还有的人认为："我该修大圆满正行了，我该静修了……"你怎么知道自己可以修正行了？你凭什么说自己可以静修了，可以在那坐着呢？其实，就是不愿意上课，不愿意做这些事情，想偷懒！如果你的相续中已经生起出离心、菩提心、证悟空性的智慧了，你可以说："是啊，我应该……"那时你可以修正行，可以静修了。但是，什么是静修啊？什么是静？动中取静，闹中取静才是静！那个时候，你一样会上课，会做这些善事，而且如同刚才所讲的，一切机会都不会错过！再微不足道的善业也会尽心尽力地去做！



也许有些人会有疑惑，修正行的时候还要做功课，还要做这些吗？是啊！也许有的人觉得，这也太难了……为什么你会有这种感觉？因为发心不到位，还没有真正生起信心。若对法真正生起了信心，自己的发心到位了，还会觉得累，觉得麻烦吗？一说要修五加行，要做十万遍曼荼供，磕十万个大头，就发愁："那怎么办，怎么能完成啊？"这是害怕，对法有恐惧啊！这就说明自己没有信心，没有正见。若是有信心，之前讲过，无论是做课还是做善事，都是一种无比的享受！但你没感觉到，是吧？

还有人说："不是，我要轻松，我要自在！"你什么也不做，在那傻呆着，这叫轻松，叫自在啊？不是啊！若是真轻松、真自在，无论在何种环境下，无论做什么，都是轻松的，都是自在的。比如，早起做早课，那是一种轻松、自在啊！什么叫轻松自在？当你不执著三轮，三轮都能放下了，这叫轻松，这叫自在。做课的时候，修法者自己，所修的法和修法的过程，都不执著，这叫放下！放下了就轻松了，放下了就自在了；放不下不会有轻松，不会有自在。

多睡一会儿，多出去转几圈……这叫轻松啊？这不叫轻松！去唱歌，去喝酒……还觉得，这是大自在啊！这叫大自在啊？那伟大的佛陀当时为什么不进酒吧呢？为什么不唱歌呢？难道他不是大自在的人吗？他一生当中每天与众比丘一样，该修法时修法，该打坐时打坐，该化缘时化缘，该帮助众生时去帮助众生，没有特殊啊！他没有说："我是佛，我怎么都行！"所以大家不要颠倒，那是通过佛法造业！不但没有修行，还造业！这种造业都是很严重的啊！

有偏见、有邪见是严重的问题。比如说杀生、偷盗了，这是行为偏、行为邪，虽然也是问题，但相对来说，不是很严重的问题。若思想偏了或见解邪了，才是严重的问题。邪

见比邪行还严重。为什么？因为邪见会彻底断除慧命，而邪行不会。所以，在所有的错误中，若是对空性的理解错了，这是不可挽救的。现在很多人都有这个问题。

有的人说："修大圆满正行就不用修加行了""无修无证，不用取舍善恶。"这就是对空性的理解错了！怎么能不用修加行呢？修加行也是为了证悟大圆满，修大圆满也是为了圆满加行。加行什么时候才会圆满？在你证悟了大圆满时才会圆满。就像昨天讲的，布施等法门是为了产生智慧，智慧也是为了这些方便法门。比如，布施要达到究竟圆满，必须要有智慧的摄持；若要产生智慧，必须要精进修、布施等。这都是一个道理。

大圆满是究竟的智慧，你证悟空性了，尤其是证悟大圆满了，加行中的金刚萨埵除障法、供曼茶罗、上师瑜伽等修法才能达到究竟，达到圆满。可以说最后都是互辅相成的，也可以说是一体的。

以前讲过，戒定慧三学也是如此，刚开始有次第，最后没有次第；刚开始是多体的，最后是一体的。所以不要总问："什么时候才能学完加行，才能修完加行啊？"那就等证悟空性，证悟大圆满吧！暂时我就先这样说吧。其实若真正证悟空性、证悟大圆满了，就不用劝，也不用引导了，那时是水到渠成，自然而然。之所以说"先修加行，然后修正行，最后就可以圆满"，这是为了有个奔头，有个目标而这样讲的。所以大家不要着急。

我看过一些禅宗大德的传记。以前禅宗大德们见面的时候，要说的话就几个字："明白没？"这对我的触动太大了。就是啊，明白没？若是没明白，一切都是徒劳，没有用；如果明白了，就 ok 了，一切都行了，怎么都行了。我们前面讲的也是这个意思。



如果真正明白了，加行也是正行；如果没有明白，正行也是加行。什么时候放下了，什么时候才结束。什么叫结束？就是放下了。不是什么也没有，而是一切放下了，这就可以了。放下了就圆满了，没有放下就没有圆满。放下了就结束了，这是什么意思？就是再也不会有问题。

如果没有放下，总会有问题。现在有些人很苦恼，但没有别的办法，唯一的办法就是学会放下。你放下了就没有事了，就没有问题了。你没有放下的时候，一定会有事，不是这件事就是那件事；你没有放下的时候，总有问题，没有这个问题就有那个问题，一个接一个。所以，大家作为修行人，也许一下子都放下有点难，但能不能学会点放下！

我们现在讲观想，要观想主尊及其眷属等，有的人就觉得麻烦。现在我们还没有讲那些复杂的仪轨呢，如果讲了，观想非常多。有的人说："怎么要观这么多呢？"如果你觉得麻烦，这说明你没有明白，没有生起真正的信心。有的人还说："观想是着相。"观想不是着相，着相就不叫观想了。观想不能着相，生起次第和圆满次第是要双运的。

我们观本尊、坛城等都不能着相，否则就不是真正的生起次第了。观本尊、观坛城等都属于生起次第的内容。生起次第不能离开圆满次第。圆满次第这里主要指证悟空性的见解。认为观想是着相的人根本没有明白什么叫着相。

你为什么觉得"观想坛城挺复杂，观本尊很难？"因为没有放下啊！如果没有放下，很难观出来；若是你放下了，立刻就显现了，就能观出来。到那时，所谓"观"，仅是这样说而已，本尊与上师的面貌不用观想而自然显现！

为什么借这个机会给大家讲这些呢？大家要明白问题出在哪里，要明白究竟是怎么回事！学佛修行这么长时间，为什么得不到如是的功德、利益呢？这个问题很重要啊！找

到了问题，才有解决的方法，然后去解决问题。有的人根本没有感觉到自己有问题，还自认为很有修行；有的人知道自己还不行，有问题，但不知道问题出在哪里："是不是这个法脉不清净？是不是这个上师不清净？是不是这个道场不清净？是不是这些道友不清净……"都不是！为什么你有这么多的问题呢？就是因为没有放下；为什么你觉得不清净？因为自己的心不清净。

子二、破除不能结生之诤：

> 有情若如幻，死已云何生？
> 众缘聚合已，虽幻亦当生，
> 云何因久住，有情成实有？

"有情若如幻，死已云何生"：对方反问：众生死后会转生，但如果都是如幻如梦的，都是虚妄的，怎么转生啊？如果不能转生，轮回就不存在了。但佛说有轮回，众生在轮回。这不是违背教言了吗？

"众缘聚合已，虽幻亦当生"：这是回答。若因缘聚合，即使是幻相，也会出现的。

什么时候因缘结束了、断绝了，什么时候就不出现了；若因缘没有断绝，有因缘的和合，即使是幻相也会出现的。如幻术师幻化的马、牛，只要因缘和合，都会出现；当因缘断绝时，才不出现。同样，若众生轮回的因缘没有断绝，一定会出现轮回；若因缘断绝了，才不会轮回。

是否能显现，这与实有或非实有没有关系。难道不是实有的就不出现了吗？幻相不是实有，不是也出现了吗？所以，有因缘就会出现，没有因缘就不会出现。

"云何因久住，有情成实有"：这也是一个辩论。

对方又认为：虽然都是通过自己的因缘出现的。但是，



幻相时间短，仅几年、几十年，但众生无始劫来一直轮回，过程很漫长啊！所以幻相是虚妄的，但众生是实有的，因为时间长久。

中观回答：你们这个理由一点都不可靠。你们仅仅根据时间的长短来判断实有与否，若时间短就不是实有的，若时间长就是实有的。若是这样，有的幻相几天就结束了，有的几十年才结束。按你们的理由，前者是虚妄的，后者就是实有的。同样，相对于几分钟就结束的幻相，在一天内出现又结束的幻相时间较长，所以应该是实有的。如果依时间长短来判断，那幻相也可以有的实有，有的不是实有。这些都是不合理的。不能因为时间长而为实有，一切都是虚妄的。

在世俗谛上，轮回可以无欺地存在，这是因为因缘和合。这样是不会有这些过失的。

子三、破除无有善恶之诤：

幻人行杀施，无心无罪福，
于有幻心者，则生幻罪福。

对方提出：你说众生都是如幻如梦，跟幻相一样。这样，杀人也没有罪业，布施等也没有福德。因为杀害幻化人没有杀业罪，同样，你杀害李四等众生也没有杀业罪。你对幻人进行布施没有福德，同样，你对人等众生进行布施也没有福德。因为二者都是虚妄的，既没有福德，也没有罪业，也就没有善恶。

这种观点认为：因为对境是虚妄的，所以不产生福德和罪业；因为对境是实有的，所以产生福德和罪业。一个不是实有的，一个是实有的，所以有这样的差别。有实宗都是这样认为的。

中观认为：胜义谛上没有善恶，但世俗谛上有。是否存

在罪业，在于有心和无心。幻术师幻化出的众生没有心识，所以杀害他没有杀生的罪业，同样，对他进行布施也没有如是的福德。而众生有心，杀害他，他会感到痛苦；对他进行布施，他会感到幸福快乐，有这样的差别。以前者作为对境进行布施，不会积累如是的福德；以后者作为对境进行布施，会积累福德。以前者作为对境进行杀害，对方没有痛苦的感觉，就没有杀生罪；以后者作为对境进行杀害，对方会有痛苦的感觉，就有杀业罪。

所以，有罪无罪，是否带业，主要是有心和无心的差别。有心就有感觉，没有心就没有感觉。尽管都是虚妄的，但是幻人没有心，世人有心，所以有差别。

咒等无功能，不生如幻心，
种种因缘生，种种如幻物，
一缘生一切，毕竟此非有。

对方又问：既然都是虚妄的，都是幻化，为何有的有心，有的没有心？你们前面也讲了，都是因缘和合而出现的。既然如此，为什么幻人没有心，世人（世间的这些人）有心？

下面是中观的回答。

“咒等无功能，不生如幻心”：即使幻术师、幻咒及其他缘都聚合了，也没有产生心识的功能，没有这个能力。幻术师再厉害，再努力，也无法产生心，因为他没有这个能力。世人不一样，虽然他也是因缘和合而产生的，但他的因缘和合上面有产生心的功能，有这个能力。这就是二者的差别。

对方反问：为什么会不一样呢？

“种种因缘生，种种如幻物”：中观回答：二者肯定不一样啊，因为种种因缘生种种幻物。尽管都是因缘聚合，但是有的有产生心的能力，有的没有这个能力。幻相也是如此，



因缘不同，所以显现的幻相也不一样。

"一缘生一切，毕竟此非有"：不可能有一缘产生一切法的情况，通过种种因缘出现种种显现，通过种种因缘产生种种幻物。

很多外道都认为有造物主，由造物主创造快乐与痛苦、好人与坏人等。若是这样，那为什么造物主还创造坏人呢？只造好人多好啊！外道的这些观点都是不究竟的说法。这些人一辈子动脑筋，做研究，得出的结论看起来都是笑话，真是可怜！

在看了一些哲学、科学方面的文章后，我对佛的信心更强了。我没有把佛当神，而是当作一种究竟的智慧，所以一心一意地信佛。人只有一颗心，一颗心里应该只有一个位置，一心不能二用。现在有些人心里装得东西很多，这种人很难成就啊！为什么说"一师一法一本尊"呢？就是一个！"这不是三个吗？"实际上都是一体的。

子四、破除奉行无义之诤：

胜义若涅槃，世俗悉轮回，
则佛亦轮回，菩提行何用？

我们经常说："此岸即是彼岸，彼岸即是此岸，涅槃即是轮回，轮回即是涅槃。"这就是空性真理。

对方质疑：你们说胜义中一切有情自性即是涅槃，世俗中一切法在显现上也是轮回。若是这样，在世俗上，佛也属于轮回的嘛；在胜义谛上，众生也属于涅槃的嘛。所以，修道就没有意义了，因为即使成佛了，还在轮回；而众生太容易了，不修道就成佛了。你们中观的过失多大啊！

诸缘若未绝，纵幻亦不灭，

诸缘若断绝，俗中亦不生。

中观回答：

“诸缘若未绝，纵幻亦不灭”：若是因缘没有断绝，即使是幻相，也仍然不会消失。

“诸缘若断绝，俗中亦不生”：若因缘断绝了，世俗中也不会有这样的显现，即不会有轮回的显现了。

善天论师（印度的一位成就者）对此回答说：如果众缘没有断绝，那么即使是幻相也不会消失，同样，众生流转的因缘没有断绝，那就是轮回，由于佛陀流转的诸缘已经灭绝，因此轮回的自性在世俗中也不会产生。

也可以这样回答：对佛而言，佛是以愿力而出现的，他不住轮回。佛为什么不会在世俗中轮回？因为轮回的因缘都断绝了。

若因缘断了，幻相的显现就结束了。同样，轮回的因断了，就不会出现轮回。善天论师讲，佛示现出世是以愿力而显现的，并不是因为流转轮回之缘未断而显现的。所以没有你们所说的过失，佛的显现不属于轮回。

普明尊者（印度的一位大德）说：佛陀的幻相观待众生的福德因缘，如果众生有福德因缘，佛陀才会出现；假设不具备众生的福德因缘，那么世俗中佛陀也不会现世。这是众生的福德，有福德之缘才会出现佛的显现；若是没有众生的福德之缘，就不可能出现，因为那是不清净的，就不是佛了。

我们经常说“千江有水千江月”，如果你这个江里没有水，就照不出月亮的影子；你这个江里有水，才能照出月亮的影子。同样，众生有福德，就会有佛的显现；众生没有福德，就不会有佛的显现。一般的显现都属于轮回，但佛这样清净的显现是超越的，不属于轮回。

此处，我们要明白：佛不在别处，若自己的福德圆满了，



佛就可能出现在你面前；你的福德没有圆满之前，不可能出现佛。即使把你送到西方极乐世界，送到阿弥陀佛面前，你也见不到，也不可能出现佛的形象。所以，大家不要往外找，应该往内找；不要往外求，往外是求不到的。

现在有些人就像无头的苍蝇，真是可怜啊！你是要寻找佛吗？跑到印度，跑到藏地去找，没有用啊！若是自己的福德圆满了，哪里都会出现佛；若是自己的福德没有圆满，没有用——你到印度没有用，到藏地也没有用。所以大家应该具有这种正知正见，毕竟学佛这么多年了，现在应该稳定了吧，应该放下了吧！

现在很多人挑选法门、挑选上师，就像到市场挑商品一样。很多人到市场上购物，哪家广告做得好，哪个名气大就买哪个，不管安全不安全，不管绿色不绿色。你们也是，选法门，选上师，哪个有名气，哪家广告做得好，就跟着哪个跑。真的可怜！

如果真想见阿弥陀佛，就要多种点善根，多积点福德。否则通过权力，通过钱财，通过仪器，都见不到啊！

这些多殊胜啊，这叫做空性啊！

思考题：

1、杀无心的幻化人，是否犯杀人戒，是否担业?

2、若说“轮回即涅槃，涅槃即轮回”，是否会有“众生无修道即成佛，佛即使圆满也在轮回”这样的过失?

《入行论讲记》(总第九十二讲)

摘要:

2、从对境二谛的角度,认识智慧之自性。

(3)遣除胜义之诤论:

① 破除唯识宗若无迷识则无执著之过失。

壬二(遣除胜义之诤论)分二:一、破除若无迷识则无执著之过失;二、破除若迷基不成则无轮回之过失。

这里主要指同唯识宗的辩诤。唯识宗分很多种,有随教唯识宗和随理唯识宗。随教唯识宗主要是指随教理的唯识宗,随理唯识宗主要是随理证的唯识宗。随理唯识宗又分真相唯识宗和假相唯识宗。为什么叫真相唯识宗呢?他们认为这些行相是真实的,且和心识是一体的,所以叫真相唯识。假相唯识宗认为显现外境的这些行相不是心,也不是心之外的法,如幻相一样,就是假相,所以叫假相唯识。唯识宗有这样的分类,不能一概而论。

癸一(破除若无迷识则无执著之过失)分二:一、辩诤;二、答辩。

子一、辩诤:

乱识若亦无,以何缘幻境?

唯识宗说:你们中观认为外境是虚妄的,不是实有的,都不存在,显现如同幻相一般,都是假的;心识也不是实有的,不存在,也是假的。既然心识不存在,那谁来了知外境啊?是谁知道一切外境都是非实有,不存在的啊?

子二(答辩)分三:一、同等辩论;二、遮破辩答;三、



结合时义。

丑一、同等辩论：

若许无幻境，心识何所缘？

中观反问对方：你们认为心识是实有的、存在的，外境不存在。既然外境不存在，那么这个心识是如何产生的？它没有所取境啊！没有所取境，能取心是怎么产生的呢？这不是一个道理嘛。有所取境才有能取心，有能取心才可以有所取境。

丑二（遮破辩答）分二：一、遮破承许显现为心；二、遮破境心非二之有实。

寅一（遮破承许显现为心）分二：一、立宗；二、破彼。

卯一、立宗：

所缘异实境，境相即心体。

对方说：所缘境虽然无实有、不存在，但心识——能取心是真实存在的，所缘境的行相实际上就是心的本体，和心是一体的。所缘境的行相没有在外面，唯心所现，是心显现的。人的阿赖耶中有很多种子，这些种子在因缘和合的时候都会显现。其实这些行相是心的显现，实际就是心。这主要是真相唯识宗的观点。

经部也持这个观点，但和唯识宗有所不同。经部认为这些行相都是心，但这些行相背后还有真实的外境存在。唯识宗则不承许背后还有实有的外境，这些行相就是外境，没有其他的外境。这是二者的差别。

经部认为，若根识直接去取境，会有很多不合理的地方。所以，他们认为行相是心，但根识不是直接取境，不是直接见，另外还有外境的存在，所以才会有这些行相，心才会这

样显现的。

唯识宗不认为另外存在实有的外境。心为什么有各种行相的显现呢？就是因为阿赖耶当中有各种各样的种子，这些种子在因缘和合的时候就会显现这些行相。

对方说，这些显现都是心，跟心是一体的。这里主要是指真相唯识宗的观点。

卯二（破彼）分三：一、破除妨害胜义自证；二、无有根据；三、破除妨害遮破。

辰一（破除妨害胜义自证）分二：一、真实破除；二、遣除迷乱。

巳一、真实破除：

幻境若即心，何者见何者？
世间主亦言，心不自见心，
犹如刀剑锋，不能自割自。

中观反驳：假设能取心和所取境是一体的，能见和所见就成为一体、无二的。这样，就成为自己见自己了。既然所取境和能取心成为一体的了，那么谁见谁？谁是能见？谁是所见？

心自己见自己的说法是不合理的。佛在《楞伽经》中也说："犹如剑自刃，不能斩自锋，指不触自尖，心不见自心。"再锋利的剑也不能自割自，手指不能触摸自己的指尖，以这两个比喻说明心也不能自己见自己。

若自己见自己，有很多过患。后面偈颂也有比喻：灯火可以照明他物，也可以照明自己。但这种说法是不成立的。有光明才能遣除黑暗，遣除了黑暗才可以称为"照明"。若根本没有黑暗，还可以称为"照明"，这样一切法都可以称为"照明"，即使没有照明这样的行为，也可以称为"照明"。



同样，他们认为心自己能见自己，即自知自明嘛。不知道的知道了，可以称为“知”；不明白的明白了，可以称为“明”。如果没有做这样的事情，也可以成为知、明，那么，一切都可以称为“知”“明”，这种说法是不合理的。

麦彭仁波切讲过，在世俗谛上，可以承许自知自明这样一个心识。但是，此处是在胜义谛上讲的。在胜义谛上，就更不能自知自明了，更不能自己见自己了。

巳二（遣除迷乱）分二：一、比喻不成立；二、意义不相同。

午一（比喻不成立）分二：一、破灯火之比喻；二、破蓝色之比喻。

未一、破灯火之比喻：

若谓如灯火，如实明自身。

灯火非所明，其无暗蔽故。

“若谓如灯火，如实明自身”：对方说：就像灯火。灯火能照明他物，也能真实地照明自身。这是比喻，说明心识可以见他法，也可以自见。

“灯火非所明，其无暗蔽故”：中观反驳：灯火并非自明，因它没有黑暗的遮蔽，所以就不能说自明。有黑暗，遣除了黑暗才可以说是照明。如果没有黑暗，没有做遣除黑暗的行为，就不能说是“照明”。灯火自身没有黑暗的遮蔽，所以就不能说它自明。若这样也能称自明，那一切法统统都可以说照明自身。

另外，若灯自己可以照亮自己，那黑暗也可以遮蔽自己。若这样承许，那黑暗不需要靠阳光、灯光等他法，自己就可以遣除自己，这样黑暗就是明亮了。这是不合理的，也有这样的过失。因为什么？它本身就是黑暗，黑暗遮蔽了黑暗，

就应该是明亮了。

未二、破蓝色之比喻：

如晶青依他，物青不依他，
如是亦得见，识依不依他。
非于非青性，而自成青性。

对方又用另一种比喻来说明。

“如晶青依他，物青不依他”：把白色水晶放在青蓝色的布或东西上，白色水晶就能显出青蓝色，青蓝色是依他物产生的。而蓝琉璃的蓝色是不依靠他物的，自成蓝色。有这样两种情况。

“如是亦得见，识依不依他”：心识也是如此，有些是要靠外境，而有些则是自知自明的自证分。这是对方的观点。

下面是中观的反驳。

“非于非青性，而自成青性”：你们说“蓝琉璃的青色是自然成蓝色的，没有依靠他法”，这是不合理的。尽管它产生的时候就是蓝色的，它也要依靠他法。它的产生是靠因缘的，在它的因缘上有产生蓝色的能力，在因缘上有这样一个功能，依靠它自己的因缘就成为了蓝色。

这些宗派之间进行辩论的时候，都是靠一些比喻说明自己的理念、观点，但是这个比喻是双方都要承认的。前述的几种比喻，中观都不承认，所以这些都没有成为有说服力的理由。

午二、意义不相同：

若谓识了知，故说灯能明。
自心本自明，由何识知耶？



中观反问到：你们拿这些比喻说明“心是自知自明的”，但二者是不相同的。在名言上，不进行观察的时候，你可以这样说，一个是通过其他法的因缘变成蓝色，一个没有通过其他法的因缘自成蓝色。也可以说灯火能照明自己，因为它没有黑暗。在名言中，灯火能照明自己，这是由心识来了知的。但是在胜义中，心自知自明，这是以什么来了知的？自知自明，远离能取所取的心识，这是谁见到的，谁了知的？谁也没见到，谁也不知道，仅仅是你们唯识宗安立的而已。

这种观点并非通过理证等成立的，是他们特意安立的。为什么这样安立呢？也是因为没有办法。仔细观察后，能取所取都不成立，外境没有了，所取境、能取心都没有了，都不是在究竟上事实存在的，都不是实有的。那这些行相是怎么显现的？他们没办法解决这个问题。他们还不明白空性的真理，因为都是空性的，所以能显现。他们没有明白这个真相，境界还没有达到这样的层次，这时也很无奈啊！所以就安立了“自知自明”的心识，认为它是实有的，通过它而显现一切。

现在，中观就反问：你们这个自知自明，远离能取所取的心识是谁见到的？谁了知的？

有些外道认为有一个造物主，快乐与痛苦都是由他创造的。同样，他们也只是这样说说而已，这个造物主是谁知道的？谁看到的？谁了知的？他们也说不清楚。

可见，最后除了中观，其他都无法自圆其说。有实宗的有部和经部承许极微尘和刹那心，若仔细观察，是不成立的。唯识宗认为有部与经部所持的观点确实有问题，就安立了一个“自证自明”的心识，由它来显现万法，但这也是他们自己安立的而已，究竟有没有这样的心识存在？没有。最后，中观认为都是空性，因为空性才可以显现，否则不能显现。

这些显现也是各种各样，是变化无常的，你根本无法掌握这些，为什么？因为空性才会如此。因为空性，所以这些显现随时都会变，各种各样的显现都可以有。

明白空性以后，应该对我们有所启发。我们不能执著自己眼前的显现，因为这些是你自己的显现，其他还有很多种显现啊！也许你十分肯定地说："这是好人……"不一定，还有人认为这是坏人呢。所以好和坏不是绝对的。净和污也一样，你认为清净，但有人认为不清净。所以都没有绝对性，大家要明白这个道理。你真正明白了，以后就不会按自己的观点去要求，按自己的想法去做事，因为这些不一定都是正确的。

为什么强调要"信佛"？这叫信佛！其实大部分人都没有真正信佛啊！最究竟的胜义谛是佛的境界，佛的所见，我们要相信这个，不能相信自己的见闻觉知。但是，我们都相信自己的见闻觉知，所以根本谈不上信佛。

为什么说在名言中，在世俗谛上是存在的？因为在眼耳鼻舌身识面前是实有、事实存在的。但是，这都不是真正的正量。除此之外，还有圣者的境界。所以不能只相信自己的所见所闻、所知所觉。在胜义谛上不存在是什么意思？不是什么也没有，在胜义谛上，就不是我们这些世间人所知所觉的这些了。

辰二（无有根据）分二：一、无有现量根据；二、无有比量根据。

下面开始分析，对方的见解是没有根据的。

己一、无有现量根据：

若识皆不见，则明或不明，



如石女女媚，说彼亦无义。

“若识皆不见，则明或不明”：在胜义谛当中，自识、他识一切识都见不到，不成立。若是有所见，可以说，但是没有啊，有吗？是你见到的，他见到的，还是谁见到的？都没有现量见到。你们在胜义谛上安立这个心识，但胜义谛上也没有这样一个所见啊！没有现量见到，就不存在，若是不存在，还辩论什么啊？说“明”或“不明”的差别，都是无有意义的。

“如石女女媚，说彼亦无义”：既然自识、他识等一切识皆不见，还争论“是自明”或“不是自明”，都是无有实际意义的。犹如说石女的女儿是否娇媚一样。世界上不可能有石女的女儿，所以谈论石女的女儿是否娇媚，没有任何实际意义。

其实，一切法无实有，都是没有实质性，没有恒常性的。所以，说这个好或不好，那个美或不美……能起什么作用啊？美和丑是观待的，没有绝对的美，也没有绝对的丑；好和坏也是观待的，没有绝对的好，也没有绝对的不好。在世间，都是平等的，好也没有什么，坏也是这样。没有永远的好，也没有永远的坏。所以，大家要明白这个真理，这样你就不会太执著这些显现。

哪有（实质的、恒常的）啊？亲人变成了敌人，敌人又变成了亲人。今天是亲人，到明天就变成仇了人，无常嘛，也可以说就是假相嘛。若是在外境上事实存在，任何人在任何时候看都是一样的，亲人就是亲人，仇人就是仇人，但不是啊！都是由自己的分别心假立的，其实都是平等的。净与不净也一样，也是由自己的分别心假立的。哪有净，哪有不净？都是一样的。今天你认为清净的，也许到明天又变得不

清净了；今天你判断这是不清净的，也许到明天又变了，对你来说又是清净的了。

大家就要明白这些，而且还要把这些落实到生活、工作中。其实用不着这么多逻辑，不用通过这么多逻辑去抉择，举几个生活中的例子也能说明这些道理。

好比有一所房子，今天你把它视为自己的家了，这叫我所执。有“我”就有我所执。它变成我所执的东西了，这时别人不能随便出入，也不能随便碰屋里的东西。如果他人随便进你的屋子，你的心里就会很不高兴，很不满意，甚至会骂他，可能还会想尽一切办法去伤害他。即使你允许他进来，如果他随随便便乱碰你的东西，你肯定会很生气，很不乐意，甚至会无法忍受，会骂他。再过几天，这间房子卖给别人了，不是你自己的了。这时你没有把它视为“我”的家，它没有变成你的“我所”。你就会在那里袖手旁观，谁进都可以，随便进，不会对你产生不好的影响。在房子里面，别人碰这个摸那个，你也不会生气，甚至心里还有点儿高兴呢。因为是别人的嘛，和自己没有关系了。同样一所房子，一个空间，为什么前后有这么大的差异呢？就是执著！

对人也是这样的。今天你把他（她）视为自己的家人、亲人了，他（她）若是不回来或者在外面喝酒，你觉得这是天大的事啊，肯定会很痛苦。都是自找的！有什么痛苦的？他（她）也不是你一个人的。但是，你把他（她）视为自己的了——“我的”，这个人就成为了“我所有”，这就是我执和我所执嘛！过两天分手了，互相没有任何关系了。这个时候，他（她）回家或不回家，在外面喝酒或不喝酒，跟你都没有关系。同样的一个人，前后的差异来自于什么？就是执著！

“这是我的家”，不是绝对性的；“这是我的亲人”，也



不是绝对性的，你要明白这个。这就是因缘和合而生，因缘和合而灭。也可以说是缘来缘去，来了就是来了，去了就是去了。如果明白了这些，你就不会受影响，这叫随缘："来了我也接受，来了也行；走了我也不挽留，因为强留不了。"有的人考虑这个，考虑那个，还到处找这个人卜卦，找那个人算命，都没有用。该来的一定会来，不该来的不会来的；该走的一定会走，不该走的不会走的；该是你的就是你的，不该是你的不会是你的。在这个过程当中不要患得患失。人为什么烦恼、痛苦？就是患得患失。这都是徒劳无益的，没有任何实际意义。

我现在弘法利生也是这样，在我的内心深处是一切随缘的。有就有，没有就没有；能成就成，不能成就不成，没有什么。有时候在表法上，可能有高兴不高兴，同意不同意的区别。在内心深处，也不能说一点不动心，不动摇，但我是不会执著的。这都是缘分、福报的事。每个人的缘分不同，福报不同，谁也控制不了谁，谁也左右不了谁，或者是随着业力走，或者是随着愿力走。一般的众生都是随着业力，被业力牵引，谁也没有自由。那些大成就者是通过愿力，不是"我想留就可以留"，也不是想怎样就怎样的，都是有愿力的，不是随便的。

我们学习中观，就要学会放下，不要依自己的一些概念、想法一意孤行。谁都有个性，有些人个性还特别强，但这不是什么功德，而是过失。在学佛的道路上，这是很大的过失；在修行的道路上，这是成就最大的障碍。要放下我执我见，真正成就之前，不能自以为是、自作聪明、自作主张。

大家仔细观察观察自己，尤其是到关键的时候，都是自作主张、自以为是的。所谓的修行人、学佛人也是如此，尤其是遇到一些对境的时候，都是心慌意乱、手忙脚乱的。这

个时候要淡定！比如说有病了，找中医西医，找这个那个……你真正有病了，是要治疗的，但是你要看自己的缘分在哪里。知道自己的缘分在哪里后，心就要稳定。有的人心不定，东抓西抓，东跑西颠，这样心就更乱了。

所以，任何时候都要学会稳重，要做到稳重。尤其作为一个修行人，更要这样。还有的人心里不稳定，吃着碗里的，还看着锅里的，都是这样的。其实遇到对境的时候，想超越就要通过自己心的力量。什么意思？就是通过自己坚定的信念，否则很难的。

其实我们每天从早到晚都在分别、执著这个好，那个坏，这个对那个错，这样那样……可以说，这些就犹如谈论石女的女儿姿态娇媚与否一样，没有任何实际意义。人就是妄想太多了。

己二、无有比量根据：

诸法无自性，这是佛现量见的，也是通过根本慧定现量见的。我们虽然无法现量见，但通过观察量去观察，也可以无误地了知这个真理。这叫比量见。

唯识宗最终所安立的自证自明的心识，既不是现量见的所取境，也不是比量见的所取境，是没有根据的。

若无自证分，心识怎忆念？
心境相连故，能知如鼠毒。

“若无自证分，心识怎忆念”：这是对方的观点。对方说：我们可以忆念一些过去的认知，也可以说是过去的一些心识，比如以前感受过的一些快乐或所谓的痛苦的事情等。因为自知自明，所以才可以忆念；如果没有自证分，怎么能知道、忆念以前的一些心识呢？

下面是中观的回答。



“心境相连故，能知如鼠毒”：心识和外境是互相联系的。怎么忆念呢？不是因为自知自明而忆念，而是想到以前经历过的一些境的同时，知道当时的意念或认知，这叫忆念。好比一个人在冬季的时候被老鼠咬伤了，咬伤的同时已经中毒了，但是他当时没有察觉到。等到春季的时候，听到打雷的声音，毒性开始发作，身体开始疼痛了，这时就想起了冬季被老鼠咬伤的情境，他通过这个情境就想到：噢，当时我可能中毒了，只是自己不知道而已。

这里用比喻来说明。当时中毒了，但是他不知道，这说明没有自知自明。后来怎么知道的，怎么忆念的？当毒性发作，开始疼痛的时候，他就想到被老鼠咬伤的情景，这是过去自己经历的外境。同时接着就想：哦，那个时候中毒了。这样才觉察、忆念起当时的心识，就是当时的那种认知。也就是，先想到外境，外境和心是有联系的，同时忆念过去的那个认知、心识，这不是自证自明的。

辰三、破除妨害遮破：

心通远见他，近故心自明。
然涂炼就药，见瓶不见药。

“心通远见他，近故心自明”：对方又提出：有禅定的人有他心通，以此能知道他人的内心，能看到地下或远处的宝瓶等东西。既然如此，怎么能不知道自己呢？怎么能不明自己呢？既然远处的毛发都能看到，那么近处的柱子怎么能看不到呢？

“然涂炼就药，见瓶不见药”：中观辩驳：不一定。将炼成的药涂抹在眼睛上，也能一清二楚地看到山外、房外以及地下的东西，但他看不到抹在眼睛上的眼药。按照你的理由，远的东西都能看到，那离自己最近的，自己眼睛上抹的

眼药也应该能看见吧？但是看不到啊！所以这也是不一定的。

见闻与觉知，于此不遮除。
此处所遮者，苦因执谛实。

对方又说：若是这样，连自证自明的心识都没有了，一切能取所取都没有了，这样就什么也没有了，这不就是断灭嘛！

中观辩驳：不是。在世俗谛上，我们不遮破眼所见、耳所闻等这些见闻觉知，这在名言上属于世俗谛。在抉择胜义谛的时候，在究竟上，你们说是实有的、存在的，我们要遮破这个观点。如果认为在胜义谛上是实有的，这就是执著！这样就会生烦恼，就会痛苦。执著是烦恼的根，痛苦的根。我们就要遮破这样的观点和见解。

前述都是真相唯识宗和中观派之间的辩论，下文开始是假相唯识宗和中观之间的辩论。

寅二、遮破境心非二之有实：

幻境非心外，亦非全无异，
若实怎非异？非异则非实。

“幻境非心外，亦非全无异”：假相唯识宗认为，显现幻境之众形相并不是这颗心以外的外境，也全然不能假立为心，不能说完全是心，实际就是假相。

接着中观对此进行遮破。

“若实怎非异？非异则非实”：这个观点很容易遮破。若是实有存在，或者和心一体，或者和心是他体，即心之外的另一种实有法。只能以这两种方式存在，没有第三种情况。若不是心，也不是心之外的他法，那就变成无为法了，这样就是非实有，就是不存在的了。



丑三、结合时义：

幻境非实有，能见心亦然。

唯识宗的观点：如幻如梦的所取境虽然不是实有，但是可以为所见。

既然外境虽然不是实有，但是也可以当做所见。同样，心识也不是实有，但在名言中也可以为能见。二者是同样的道理。若存在，就都存在；若不存在，就都不存在。胜义谛上都不存在，世俗谛上都可以安立。

其实无论是假相唯识宗还是真相唯识宗，他们究竟的胜义谛是远离能取所取的自证自明的心识，但这是不能成立的。若是成立，或者通过现量见到，或者通过比量见到。但是，通过现量没有见到，通过比量也没见到，没有任何依据证明它存在。这都是他们自己安立、假立的法，没有别的。所以就要以这样的方式去遮破，没有别的办法。他们不明白因为空性才显现的道理。

无论是假相唯识宗还是真相唯识宗，在抉择胜义谛的时候，尤其在抉择“自证自明的心识是实有的”这个观点上，二者都是统一的。所以，中观遮破的时候，也会一起进行遮破。

思考题：

1、若承许有自知自明的自证分，有何过失?

2、真相唯识和假象唯识有何差别?

《入行论讲记》（总第九十三讲）

摘要：

2、从对境二谛的角度，认识智慧之自性。

（3）遣除胜义之诤论：

① 破除唯识宗若无迷识则无执著之过失。

② 破除唯识宗若迷基不成则无轮回之过失。

3、从修行有境正道的角度，认识智慧之自性。

（1）了知世俗如幻而修道：

唯识宗说，若是迷乱的心识也不存在，那么这些法就无法显现。他们为什么要安立此法呢？主要讲的是自证自明的心识，这是一切法的基。如果没有这个基，一切法就无法显现。

中观认为，无论是能取心还是所取境，统统都是不成立的。

唯识宗认为还有一个远离能取所取的心识，但在前面已经遮破过，这是不存在的。在万法抉择为空性时，它在世俗谛上不存在，在胜义谛上也不存在。若是有这样一个实成法，有这样的心识，应该能见到，但是没见到，所以不存在。比如，在桌子上如果有宝瓶，则可以见到。但是由于没有见到，所以说桌子上不存在宝瓶。因为可见而未见，所以说不存在。

唯识宗为什么要安立此法呢？在抉择诸法究竟真理的时候，他们没有明白“因为都是空性，所以可以显现”的道理。有部、经部、唯识宗虽然了知了空性的真理，但他们所了知的空性不究竟，没有了知远离四边八戏的大空性。所以，唯识宗认为若没有这样的法，一切所知都不能显现，都不存在了，这样就变成了断灭，所以他们安立了远离能取所取的



心识，以它作为基，从中显现一切法。也可以说，他们认为阿赖耶当中有很多习气，这些习气成熟的时候就会显现。

癸二（破除若迷基不成则无轮回之过失）分二：一、辩论；二、破彼。

子一、辩论：

轮回依实法，否则如虚空。

唯识宗说，能取所取都属于轮回。能取所取的轮回要依于迷基无二之心识这一实法。“无二之心识”，这个心识是唯一的实有法。“无二”是远离能取和所取的意思。必须要依于迷基，若远离能取所取的心识也不存在，二取的轮回法就不能显现了。“二取”是能取所取。

之所以称“迷基”，“迷”指轮回法，即能取所取。他们也承认这些显现都不存在。他们认为，以远离能取所取的心识作为基，来显现能取所取之法。作为“基”的这个心识是实有的，它不属于轮回，而是属于涅槃。若是连这个“基”也不是实有的，也不存在，那这些显现法怎么显现呢？若是不存在，二取的轮回法就如虚空般不能显现。所以，远离能取所取的心识应该是存在的。

其实，正因为是空，所以才能显现；若不是空，都不能显现。但唯识宗没有明白这个真理，就跟中观进行这样的辩论。

子二、破彼：

无实若依实，云何有作用？
汝心无助伴，应成独一体。
若心离所取，众皆成如来。
施设唯识义，究竟有何德？

“无实若依实，云何有作用”：中观辩驳：你们说这些二取法都是无实有的，都是虚妄的，也就是不存在的，但这些要依靠一个实有的远离能取所取的心识才可以显现。若这个实有法真实存在，也起不到什么作用。为什么？因为二取法都是虚幻的。既然是虚幻的，就无法对它起作用，如同在虚空上画画一样。

比如墙是有实法，在墙上可以画画；但虚空是无实法，在虚空上没有办法画画。为什么？因为虚空非实有，不存在。同样，若是二取不存在，即使有这个远离二取的实有的心识，它也无法起到作用。

唯识宗的意思是，通过这个实有的心识来显现万法。其实，这也只是这样说说而已，实际上它对这些法的显现起不到任何作用。因为这些显现法都是虚假的，都是不存在的，如同虚空，所以无法对它们起作用。

“汝心无助伴，应成独一体”：尽管唯识宗承许这个心识是远离能取所取的，但实际上这样的心识是不存在的。既然外境是不存在的，这个心识就远离了助伴，应成独一体，这是不合理的。“助伴”是指与能取相对的所取。“无助伴”是指没有所取境。没有所取，就没有能取。若没有所取境，能取心也不能存在。

“若心离所取，众皆成如来”：若没有所取境，就没有能取心。这样，就远离了能取和所取这些污染。若远离能取所取的染污，那一切众生就应该都成佛了。远离了二取之染污，也可以说遣除了二取之障碍，这样本具的真如就现前了，一切众生就都成如来了。

“施设唯识义，究竟有何德”：“唯识义”，即唯识宗认为，若是没有这样一个实有的心识，这些轮回法都不能显现，不能成立。但是，如果众生都成如来了，轮回就不存在



了。那么，你们安立这样一个心识作为显现轮回法的基，究竟有什么意义，有什么必要？

按道理来说，远离了能取所取就是成佛了。唯识宗说所取境不存在，那么能取心也就不存在。既然这样，众生就都成佛了，轮回就不存在了，所以也不用安立轮回的基——实有的心识。因为没有任何意义，没有任何必要了。

庚二（修持有境正道）分二：一、了知世俗如幻而修道；二、了知胜义空性而修道。

辛一（了知世俗如幻而修道）分三：一、真实宣说；二、所修道之自性；三、修道之果。

壬一、真实宣说：

虽知法如幻，岂能除烦恼？
如彼幻变师，亦贪所变女。

一切法在本体上是空性，显现上是如幻如梦。证悟空性的智慧叫空性见。空性见为修道，通过了知空性，就可以断除烦恼。

“虽知法如幻，岂能除烦恼”：对方认为：即使了知一切法如幻如梦，也不能遣除烦恼习气。

“如彼幻变师，亦贪所变女”：比如，幻术师对他自己幻化出来的美女仍然会生贪欲心。虽然他知道这是自己幻化的，也知道是虚妄的，但是他仍然对其生贪心。

此处对方以比喻说明，即使你真正明白诸法如幻如梦，都是虚妄的，也没有用，对断除这些烦恼习气起不到作用，仍然会生贪心等烦恼。

幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，故见犹生贪。

若久修空性，必断实有习，
由修无所有，后亦断空执。

下面是中观的反驳。

“幻师于所知，未断烦恼习”：幻术师没有断除对一切所知的分别执著，贪恋女人等所知的烦恼习气尚未断除。

“空性习气弱，故见犹生贪”：因为他空性的习气很微弱，没有断除对一切所知的分别、执著，所以虽然见到的是虚幻的女人，也会生贪心。

虽然是虚幻的，但是他也生贪心，为什么？他对美色的执著还没有放下，没有断除。当他见到这样的情景时，就会生烦恼，这是空性习气弱的缘故。当然，相对而言，这个烦恼肯定不一样。面对实有的真人时，烦恼会更重，分别念会更多一些；虽然对幻相也生贪心，但肯定没有那么强烈，也不会有其他的更深入的烦恼。

“若久修空性，必断实有习”：如果长久串修“诸法了知为空性”的习气，必然会断除实执的习气。若是他彻底断掉了对一切法的分别、执著，不用说幻相，哪怕见到真实的美女，也不会生烦恼，也不会生起贪心。

既要明白一切法都是空性，还要经常串习。尽管口上说，心里想：“都是如幻的，都是如梦的。”若没有真正明白，也没有用。为什么是如幻如梦呢？首先要通过教证或理证明白这个真理。但只是明白也不行，还要串习，还要观修，最后就能断除对法的执著，断除实执这个无明。

“由修无所有，后亦断空执”：前面讲的“空性”是指一切无实有。先要破除有边，多串习“无实有”这个观点。为什么？因为众生对有法的执著特别强烈。宗喀巴大师也讲过，刚开始的时候先破除有边，多串习、观修“无实有”这个远离有边的空——这是个单空，就可以断除对有法的执

著。但这还不是究竟，最后对空性的执著也要断掉，也要放下，断掉就是放下的意思。

壬二（所修道之自性）分二：一、一切对境均不成立；二、心不缘一切。

癸一、一切对境均不成立：

观法无谛实，不得谛实法。
无实离所依，彼岂依心前？

“观法无谛实，不得谛实法”：观察所谓的“某一有实法不存在”并且不得所破的实有法。

“无实离所依，彼岂依心前”：若有实法不存在，无实法也不存在，因为二者是观待的。如同石女女儿不存在，就不会有她的死亡一样。因为石女所生的女儿是不存在的，所以不会有她死亡的这种事情。同样，若有实法不存在，无实法也不存在。

若有实法不存在，安立为无实就脱离了观待的基础。因为有实法不存在，无实法也就不存在了，因为有实和无实是观待的，无实法是观待有实法而安立的。

癸二、心不缘一切：

若实无实法，悉不住心前，
彼时无余相，无缘最寂灭。

有实法与无实法均不住于心前，都不存在了。这个时候，也无有其余的是二、非二之第三品物。有实法不存在，无实法不存在，有实无实也不存在，非有实非无实也不存在了，这样就远离了四边。这时，一切法都不存在了，一切分别念当下就息灭了，可以说是入究竟涅槃。

壬三（修道之果）分三：一、虽无发心然能成利；二、

作者虽灭然有作用；三、虽无心然能生福。

癸一、虽无发心然能成利：

摩尼如意树，无心能满愿，
因福与宿愿，诸佛亦现身。

前面是对道的辩论，下文是对果的辩论。

对方说：若是息灭了一切分别念，没有心识了，那么即使成佛了也不能利益众生。因为利益众生要有心识，比如要思维，“这个众生在受苦，我要拔除他的痛苦，要想办法让他脱离痛苦……”成佛以后不是要利益众生嘛，所以就要有这样的想法。但是如果成佛后没有心识了，就没有利益众生的想法了，所以无法利益众生。这样，成佛也没有意义了，失去意义了。

中观反驳说：我们没有这样的过失。虽然他没有心识，但是仍然可以利益众生。

“摩尼如意树，无心能满愿”：比如摩尼宝和如意树都没有心，都没有“要给予众生什么，要利益某人什么……”的想法，但也一样可以利益他人。有福报的人遇到摩尼宝、如意树，然后诚心祈祷，他们的需求就可以得到满足。

“因福与宿愿，诸佛亦现身”：同样，成佛了以后，佛也没有心识，没有想法，可以说没有任何分别念。但是当众生的福德和佛的宿愿（佛当初在因地时发的愿）二者聚合时，佛就可以显现，也可以说能显现佛的加持或力量，就可以满足众生的所愿，也可以利益无边的众生。

成佛后，利益众生的事业是任运自成的。“任运”是自然而然的意思，远离勤作。我们现在要利益众生，必须要有利益众生的想法，要去做这件事情，这样才可以利益众生。否则，就不能利他了。但是佛就不一样了，是“远离勤作”的。



若众生自己有福报，有信心，心诚，佛随时都会现前；否则，无论在哪里都不可能见到真佛，佛不会现前。主要是靠自己的福报。所以，我们积累福德很重要。大家都想见佛，如果自己有福报，具有福德，佛就会现前；否则，佛不会现前。

祈祷也是如此。自己有诚心才有加持，心不诚是不会有加持的。心诚就是一心。无论你祈祷佛，祈祷菩萨，还是祈祷上师，都要一心一意，这样才有加持。若不是一心一意，不会有加持的。

所以主要是自己要积累福德，福德圆满了，佛就能现前。自己要一心一意，这样才有加持，才有力量，才能超越一切违缘、障碍，超越一切魔力。内外密的魔力（违缘）真的非常可怕，随时都会出现。很多所谓的魔力、违缘，当时是很难认识到的——有时不仅认识不到，甚至还会觉得“这个好”，“这样对”。就是迷嘛！真正的根是什么？就是一个字：迷！

我们能知道的“违缘”“障碍”“魔力”，其实既不是真正的障碍，也不是特别严重的违缘。很多真正的违缘、障碍都是我们当时很难发觉，很难认识到的。所以大家要以正知正见摄持自己的这颗心，时时看住自己的这颗心，这是很重要的。

癸二、作者虽灭然有作用：

如人修鹏塔，塔成彼人逝。
虽逝经久远，灭毒用犹存。
随修菩提行，圆成正觉塔。
菩萨虽入灭，能成众利益。

对方认为：佛入寂灭以后，就没有这个愿了，那么他怎

么能利益众生呢？

中观答辩：其实没有这样的过失。

以前很多人得了一种龙病，当时一位名叫桑革的婆罗门通过念咒修了大鹏金翅鸟的塔，然后发愿：谁能供养这座塔，向这座塔祈祷，就能遣除龙病等疾病。之后很多人供养这座塔，祈祷这座塔，消除了很多疾病。后来这位婆罗门去世了，虽然他去世了很多年，但很多人一如既往地供养这座塔，祈祷这座塔，也像从前桑革婆罗门在世时一样，遣除了疾病。这是比喻。

同样的道理，一位菩萨发心要利益众生，精进修行菩提道，最后成佛了。他成佛就是为了利益众生。他成佛后，虽然趋入不住之涅槃，灭尽了一切分别念，没有利益他人的这种想法，但是仍然可以利益众生。

癸三、虽无心然能生福：

供养无心物，云何能得果？
供奉今昔佛，经说福等故。
供以真俗心，经说皆获福，
如供实有佛，能得果报然。

对方说：如果佛无有心识，那么供养他，何能得果？供养有心的佛能获得不可思议的福德；若佛没有心，供养他怎么能得到无量的福德呢？

中观反驳道：无论是供养在世的佛，还是在佛趋入涅槃后供养佛的遗塔，经中说，一样能获得福德（福报）。《绕塔功德经》云：“若人清净心，供养住世佛，灭后之遗塔，功德无差别。”若是你发心不清净，即使供养真实的佛，即使释迦牟尼佛在世，亲自供养释迦牟尼佛，也得不到任何福德。因为你心不清净。若是发心清净，虽然你供养的不是现



世的佛，而是佛的遗塔或佛像，也一样能获得福德。以清净心做供养，以清净心绕佛、绕塔，才有真正的福德。若以清净心做供养，供养佛的遗塔、塑像和供养真实的佛，二者所获得的福德是同等的，没有差别。这是佛亲自讲的。

虽然佛的遗塔、佛像没有心识，但供养者同样能得到福德。所以，能否得到福德，并非有心与无心的差别，主要看供养者的心是否清净，是否诚心。若是心清净，心诚，虽然佛涅槃了，也一样能获得佛的加持，一样能积累福德。否则，即使佛在世，看到真佛了，也不一定能认识到这是佛，也不一定能得到佛的加持。若是自己有信心，佛有心或无心没有差别，在眼前和不在眼前都没有差别；若是自己没有信心，即使经常在佛跟前，经常跟佛在一起，也没有用，不可能得到任何的加持。

佛在世时，善星比丘是佛的侍者，每天几乎二十四个小时都在佛的身边，但是他没有看见佛的任何功德，所看到的都是过失。最后他生起邪见了，对佛说：你的功德不如我，我精通三藏十二部，能背，能读，能说，能辩，你有时还不如我，我不伺候你了，我走了。你看，他就这样生起了邪见，然后走了。所以，还是保持点儿距离好。若是心清净，哪里都有佛，都是佛。主要是自己内心的问题。

此处讲的“无心”，就是没有分别念的意思，即“入灭”。没有分别念了，这叫入灭。“无心”不是什么也没有，转识成智，留下的只有智慧。这时就是智慧。《大疏》中说：“远离世俗心之佛陀。”就是这个意思。

思考题：

1、无心的佛怎样能利益众生?

2、若空性见为道,会有什么过失? 最后怎样断除一切烦恼习气?

《入行论讲记》（总第九十四讲）

摘要：

3、从修行有境正道的角度，认识智慧之自性。

（2）了知胜义空性而修道：

① 略说而答辩。

戊二（生智慧之方法）分三：一、认识智慧之自性；二、深入对境无我；三、破除所断实执。

己一（认识智慧之自性）分二：一、抉择对境二谛；二、修行有境正道。

庚二（修持有境正道）分二：一、了知世俗如幻而修道；二、了知胜义空性而修道。

辛二（了知胜义空性而修道）分二：一、辩诤；二、答辩。

壬一、辩诤：

见谛则解脱，何需见空性？

声闻、缘觉认为，修习现量见到四谛，就能解脱业与烦恼，见空性没有任何必要。修习四谛就可以解脱烦恼，获得究竟涅槃。你们（中观）所说的空性不符合佛的教理，对众生的解脱也没有任何作用，所以你们抉择的空性没有任何意义。

这里主要讲的是四谛——苦集灭道。佛讲首先要认识苦，接着要断除集，然后要依止道，最后能获得灭。小乘讲四谛，大乘也讲四谛，但是二者对四谛理解的程度和所抉择的内容都是不同的。

所谓的“苦谛”，一般情况下指轮回。小乘把苦谛理解



为轮回，但大乘认为苦谛不仅是指轮回，也指小乘里讲的寂灭。因为轮回是边，涅槃也是边，都不能堕落。小乘认为远离轮回边就可以了，但大乘理解为不仅要远离轮回边，还要远离涅槃边，远离二边才是究竟解脱。所以大乘、小乘对苦谛理解的程度是不一样的。

轮回是苦，堕落寂灭边也是一种苦。为什么说小乘里的寂灭（涅槃）也是苦呢？因为对大乘修行人来说，这也是一种边，一种堕落。入灭了，不能利益众生，不能实现自己的愿望，这也是苦。我们讲出离心的时候也讲过，出离心有小出离心和大出离心，大出离心是远离二边的，即远离轮回边和涅槃边。同样，这里讲轮回和涅槃都是边，所以都不能堕落。可见，大乘和小乘在讲苦谛的时候也有这样的差别。

集谛，一般情况下指烦恼障。小乘认为断了烦恼就可以解脱。如果想解脱痛苦，就要断除烦恼。但大乘认为，不仅要断烦恼障，还要断所知障。人我执引生贪嗔等烦恼，就是烦恼障；法我执引生对三轮的执著，就是所知障。烦恼障主要障碍解脱，所知障主要障碍成佛，所以所知障也属于集谛。

大乘和小乘对集谛的认识程度也有不同。小乘认为仅断烦恼就可以了，但大乘认为不仅要断烦恼，还要断所知障，这样才能获得究竟的解脱。大乘修行人认为，断烦恼只能得到暂时的涅槃，这是小解脱，只能脱离三界（欲界、色界、无色界），不能获得圆满的佛果，成佛才是究竟的解脱，所以不仅要断烦恼障，还要断所知障。

可见，大乘、小乘对苦谛、集谛的抉择有天壤之别，差别很大。

小乘讲苦谛的时候，认为摆脱轮回就可以了；大乘讲苦谛的时候，认为不仅要摆脱轮回边，还要摆脱涅槃边。对大乘修行人来说，入灭了，虽然自己没有烦恼了，但是无法利

益众生，这也是一种堕落，也可以说是一种苦，虽然不属于轮回之苦，但也是要远离的。

对大乘来讲，“集谛”不仅指烦恼障，还指所知障。大乘修行人最终的目的是成就佛果，这是究竟的涅槃，即大涅槃，这才是最终的解脱。所以，必须要断除所知障，这样才能获得佛果。

下面讲“道谛”，修行要依止道谛。

若要断除烦恼障、所知障，一定要依靠道谛。道是什么？道是断烦恼障、断所知障的方法。小乘认为，道谛指人无我的智慧，只要圆满证悟人无我就可以断烦恼了，断了烦恼就不会造业，不造业就不会轮回，不轮回就解脱了。大乘认为，不仅要圆满证悟人无我，还要圆满证悟法无我，这样才能断除烦恼障和所知障。这个“道”就是证悟“人无我”和“法无我”的智慧。圆满这种“无我”的智慧才是道。如果只证悟人无我，只能摆脱轮回边，不能摆脱涅槃边，因此还要断除所知障。若要断除所知障，还要证悟“法无我”。证悟了“人无我”和“法无我”，才是圆满证悟“无我”。

大乘、小乘对“道谛”的理解和认识程度不同，差别也很大。小乘行者只要有证悟人无我的智慧就可以了，但大乘行者不仅要有证悟人无我的智慧，还要有证悟法无我的智慧，这才是圆满的。证悟了“人无我”，只能断除烦恼，摆脱轮回；证悟了“法无我”，才可以断除所知障，最后成就佛果。

还有灭谛。灭谛一般指没有痛苦，没有轮回了。小乘认为，不轮回了，没有属于轮回的痛苦，这叫寂灭。但大乘的寂灭是远离二边的，这种寂灭就是究竟涅槃。二者最终获得的果位也是不同的，前者是阿罗汉果，后者是佛果。可见，大乘、小乘对灭谛的理解也是有差别的。



佛讲四谛，这是小乘、大乘都承许的，也可以说小乘、大乘都在修习四谛。但二者在理解的程度，所抉择的内容上，有究竟和不究竟的差别。

大乘抉择的大空性，小乘行者无法接受，他们说这些般若法门不是佛所说。他们为什么这么讲呢？因为佛在世的时候广泛弘扬的是阿含（小乘法），佛趋入涅槃后几百年，龙树菩萨等才广泛弘扬大乘。当时对此有很多争论、诽谤，诸如“龙树菩萨是魔化现”，“大乘理念都属于邪教”等。

在此处，小乘认为，只修行四谛就可以了，不用修行空性。他们无法接受“轮涅一切法统统都是无实有的，都是空性的”等理念，他们认为这是断灭。小乘认为，其他的法都是虚妄的，但极微尘和刹那心是实有的。若连极微尘和刹那心都没有，那这些法怎么显现呢？若是没有极微尘，这些物质世界怎么形成啊？若是没有刹那心，精神世界怎么产生啊？所以必须要有极微尘和刹那心。由极微尘和刹那心作基，产生这些物质和心识。所以，当中观说“轮涅一切法都是无实有，都是空性”时，他们理解不了，就跟中观产生了辩论。

“见谛则解脱，何需见空性”：小乘认为，现量见到四谛就可以了，不用见空性；证悟四谛的真理就可以了，不用证悟空性。他们认为，空性的义理既不符合教证，又违背理证，是不合理的，也是不成立的，而且也没有必要，只修四谛，然后能现量见到四谛的意义就可以了。

佛讲四谛，第一个讲的是苦谛，主要是先了知苦，认识苦。

我们为什么痛苦？当我们感到痛苦，遭受痛苦时，往往会找很多理由，但这些理由都不是真正的理由；也会找很多原因，但这些原因都不是真正的原因。真正的理由、原因是

什么？就是我们被业力牵引而轮回。由业力的牵引而在六道中流转，这叫轮回。

我们之所以会痛苦，就是因为在六道中流转。为什么在六道中流转？因为有业力的牵引。为什么有业力？因为我们有烦恼。为什么有烦恼？因为有“我执”。所以，痛苦的根是“我执”。有我执就有烦恼，有烦恼就有业；有业就有业力的牵引而不自由地在六道中流转，遭受痛苦。

那么，怎样才能摆脱轮回呢？就要断烦恼。

第二个是集谛，要断除集谛，就是断烦恼。“集”指烦恼。烦恼是痛苦的根、轮回的根。断除了烦恼就不造业了，不造业就不轮回了。

那怎么断烦恼呢？就是依止道。

第三个是道谛。道是什么？就是无我的智慧。有无我的智慧就可以破除我执，放下自我。你能破除我执，放下自我了，就没有烦恼了。人为什么有烦恼？就因为没有放下自我，没有破除我执。我执是烦恼的根。若破除了“我执”，就可以对治烦恼，甚至可以断除烦恼。

然后讲灭谛。灭谛即摆脱轮回，摆脱痛苦。摆脱了轮回叫寂灭，也叫涅槃。

四谛互相都是因果关系，苦谛和集谛是因果关系：集谛是轮回的因，苦谛是轮回的果，二者是因果关系；道谛是涅槃之因，灭谛是涅槃之果，二者也是因果关系。轮回之因和涅槃之因二者是冲突的，矛盾的。我执烦恼和证悟无我的智慧二者无法共存，是互相矛盾的。若相续中有证悟无我的智慧，就不会有我执烦恼；若是没有证悟无我的智慧，就会有我执烦恼；若有我执烦恼，就会造业，就会轮回。

我们想解脱、圆满，没有别的选择，就要证悟无我，证悟空性。只有证悟了空性，证悟了无我，才可以摆脱轮回，



摆脱痛苦。我们学佛修行都是为了解脱，怎样才能解脱？有无我空性的智慧才可以解脱，才可以圆满。

之所以说“佛最伟大，最有智慧”，并不是因为佛有广大的神通，也不是因为佛有广大的神变，而是因为佛宣讲了四谛，这是普通凡夫解脱甚至圆满成佛的方法。正因为如此，佛才最伟大，最有智慧。若大家能够仔细思维，就会了知四谛这些道理，会对佛生起信心，这样生起的信心才是真正的信心。“佛有神通，我通过祈祷佛，礼拜佛就能摆脱痛苦……”这种信心不是真正的信心，因为说这话的人没有真正明白人为什么痛苦，应该怎样去解决痛苦。若没有明白佛所宣讲的这些真理而生起的信心叫迷信。

若要对佛生起真正无伪的信心，必须要了知四谛的关系等内容。现在，我们对佛的这种信心无论如何都是不会退转的。为什么？因为尽管我自己还做不到，但是我明白佛所宣讲的这些真理和解脱的方法都是正确无误的，并因此对佛生起了信心，这种信心是任何时候都不会变的。这才是真正的信心，也叫不退转信心，而其他的“信心”都不是真正的信心。

现在很多人真的很迷信啊，到处拜“活佛”等。如果你的福德圆满了，哪里都会有佛现前；若是你自己的福德没有圆满，即使你找遍天南地北，也找不到佛。

所以，大家能不能稳重一点，把这颗心放下来，别总是漂浮不定、犹豫不决的。只有这样，才能见到佛，才能感受到真正的佛的加持（现在人称“磁场”）。你真的稳重了，内心放下了才会有加持，否则不会有的。心那么乱，总是漂浮不定，不会得到这种加持，也不会有这种“磁场”。若是自己心不清净，到哪里都见不到佛；若是自己心清净，当下就能见到佛。

我们现在学佛，若这样到处跑，到处找，没有任何意义。佛已经讲得很清楚了，你明白了之后要尽量去做。大家应该尽量去思维轮回过患、因果不虚等内容。以前我们很仔细地讲了这些内容，诸如因果是怎样不虚的，轮回是怎么痛苦的……大家通过思维这些内容，才会生起真正的出离心，才会知道什么是苦，为什么苦。这个才重要啊！相对而言，跑道场不重要，到处去朝拜不重要。做这些也不是不行，但是相比之下，不是很重要。

但是，有些学佛人把所有的精力都投入其中。今天跑这个道场，明天跑那个道场，然后就开始评价“这个道场清净，那个道场不清净……”说这些造业的话。

朝拜也是如此。如果你能这样忆念也行：印度的某某地，西藏的某某处，都是圣地啊，是人间净土啊，那里有佛亲自加持过的佛像，有佛亲自传法的地方……其实你没有弄明白，你这样忆念，还能生起一点信心。若是你真正到那个地方看了，心里就想：“这跟我家的佛像也没什么差别啊，这里跟我们那个地方也没什么差别啊……”今天见见这个飞来佛像，明天又去朝拜朝拜那个圣地……次数多了以后，就开始厌烦了，开始退失信心了，最后根本就没有信心了。做这些有什么意义啊？

有时为了放松，偶尔去旅游一下或朝拜一下也可以，但不要把精力都放在这上面。有些人把所有精力都放在这上面了，一有时间，一有条件就要跑。攒钱，攒假期，攒啊攒……钱攒够了，时间攒够了，攒够了一个礼拜、半个月了，就跑了。其实，还不如利用这些时间和条件好好地、精进地闻思修，多闻，多思维，多观修、禅修，这多好啊！这才是真正的解脱方法，这样才可以真正解脱啊！

作为学佛人、修行人，首先要明确自己学佛修行的目的。



如果你是为了解脱、成佛，那么接下来就要明白怎样才能解脱、成佛，把这个弄清楚，然后去做一些能解脱、成佛的事，去修一些与解脱、成佛有关的法。否则，口头上说“要解脱，要成佛”，但实际做的却是与解脱、成佛相违背的事，这不是背道而驰了嘛！

虽然我们都是凡夫，有一些烦恼习气是正常的，但是作为学佛人，不能盲目啊！

壬二、（答辩）分三：一、以教略说；二、以辩答广说；三、摄共同之义。

癸一、以教略说：

般若经中说：无慧无菩提。

《般若经》中说：“若无证悟空性之此慧，则无菩提果。”若是没有证悟空性的智慧，不能获得菩提果。所谓“三菩提果”，指的是声闻的果位，缘觉的果位和佛的果位。

若是没有证悟空性，就不能获得三菩提中任何一个果位。不仅得不到佛的果位，连声闻和缘觉的果位也得不到。《般若经》中又云：“欲成善逝声闻者，独觉以及正等觉，不依此忍不可得。”“忍”指空性。不依此空性不可得：若是不依靠空性智慧，无法能够获得声闻、缘觉以及正等觉果位（佛果）这三菩提中的任何一个果位。

在本论中，寂天菩萨也讲，声闻和缘觉也要证悟空性。声闻和缘觉不仅要证悟人无我，还要证悟法无我。

对方（声闻、有部等）说修习四谛就可以了，不用空性见。这里也有这层意思：即证悟人无我就可以了，不用证悟法无我。

寂天菩萨说，若没有证悟空性的智慧，就不能获得三菩提的任何一个果位。意指声闻也必须要证悟空性，不仅要证

悟人无我，还要证悟法无我，这样才可以获得声闻之果位。

印藏很多大德高僧对此有很多不同的观点，也有很多辩论。比如印度的清辩论师，藏地的夏瓦秋桑等很多论师认为，声闻、缘觉只证悟了人无我，但丝毫没有证悟法无我。月称论师对此进行遮破，他通过“七教三理”——七种教证、三种理证，说明“声闻、缘觉也要证悟法无我”的道理。后来格鲁派的一些大德主要靠月称论师的教证、理证，提出“声闻、缘觉不仅圆满证悟了人无我，还圆满证悟了法无我”的观点。但我们自宗宁玛派全知麦彭仁波切认为，“未证悟法无我”与“圆满证悟法无我”这两种观点都不究竟。

自宗的观点是什么？自宗认为，声闻和缘觉圆满证悟了人无我，在此基础上还证悟了部分法无我。这种观点也非常符合寂天菩萨在此处讲的教理。

声闻、缘觉证悟了部分法无我，不是证悟了全部。佛经里也讲，声闻和缘觉也证悟了空性，但他们所证悟的空性特别小。他们是怎样证悟这部分法无我的呢？他们为了获得解脱，就要抉择人无我，因此首先要破除人我执，证得人无我的智慧。把五蕴的综合视为“我”，这是人我执。他们破人我执的时候，通过诸如“五蕴是五个，不是一个”等逻辑，主要抉择没有五蕴的综合。他们认为，粗物和相续是虚妄的，都属于世俗谛；但刹那心和极微尘是实有的，是胜义谛。他们虽然没有了知一切法为虚妄或者空性，但是部分法——粗物和相续已经了知为虚妄，了知为空性。

证悟了部分法无我，也就是证悟了小部分空性，证悟了小部分空性也可以称为“证悟了空性”。为什么？犹如喝大海的水，即使只喝了一口海水，也可以说“喝海水”了，不用全部喝进去。同样的道理，证悟了一部分的法无我也可以说“证悟了空性”，不用证悟圆满的法无我，不用了知一切

法为空性。

自宗的说法是最究竟的，这并不是在自赞谤他，事实就是这样的。若说“声闻和缘觉丝毫没有证悟法无我”，或者说“声闻和缘觉圆满证悟了法无我”，这两种说法都不太合理，因为既不符合教证，也不符合理证，所以都不是很究竟的。而自宗的说法是最究竟的，都可以圆融。

正如《般若经》中所讲的，若是不依空性见，无论是声闻、缘觉，还是佛果，三菩提中的任何果位，统统都不能获得。但是声闻，尤其是傲慢声闻没有明白这一真理，所以跟中观出现争论。

癸二（以辩答广说）分三：一、不成立之诤辩；二、大乘教典成立佛说；三、修持胜义正道。

前文是以教证略说，下面是以辩答广说，也就是以辩论的方式广说。为什么要进行辩论呢？这是一种抉择的方法，也是一种宣讲的方法。通过辩论、辩答的方式宣说，会理解得更深，更正确。以前印度也用这种方式，现在尤其是藏传佛教中，非常强调辩论。通过辩论的方式去宣说，去抉择而理解的，才是正确的，才是非常坚定的。否则，如果不通过辩答，仅仅是大概理解一下，不会那么深刻，也不会很正确。

子一、不成立之诤辩：

声闻有幻化声闻、大菩提声闻、一边寂灭声闻和增上慢声闻。幻化声闻是佛所化现的、幻化的；大菩提声闻，其内心的境界跟大乘是一致的，但是在外表上示现为声闻，是个小乘修行人；一边寂灭声闻，即通过修习四谛十六行相等法要，最后获得了小乘里讲的四圣果位，这是最纯正的、真正的声闻；增上慢声闻，即觉得自己已经成阿罗汉了，实际没有成阿罗汉。现在也有很多人说：“我见性了，我开悟了……”

自认为自己见性、开悟了，实际没有开悟，也没有见性。这是“增上慢”。同样，那些傲慢声闻觉得自己已经解脱了，认为自己是阿罗汉了，但实际并没有真正见到真谛，而且过于耽著自己的宗派，特别执著自己的宗派。

这些傲慢声闻跟大乘说：大乘不是佛法，大乘不是佛所说，因此不可以成立为可信的正教。你们说《般若经》里讲了什么什么，大乘经典里说了什么什么，这对我们来说起不到什么作用，所以你们说这些毫无用处。因为这些都不是佛所说，不是可靠的证据。他们认为，龙树菩萨是魔化现的，大乘经典都是邪说。

其实，历史和现实总有很多相似之处。刚开始龙树菩萨在印度广泛弘扬大乘教理，尤其是弘扬般若法门的时候，遭到了排斥，也有很多的诽谤，障碍非常大。同样，现在我们弘扬密法也是如此。要广泛弘扬无上密法，遭到一些排斥，遇到一些诽谤等，也是正常的，没有什么。但是应该相信，邪不压正，最终大乘佛法会弘遍世界，弘遍法界的。

龙树菩萨、无著菩萨等一代代的传承上师们一位比一位厉害，最后把大乘佛法、大乘理念弘遍了世界，弘遍了法界。

现在我们遇到的一些排斥、诽谤都是正常的。有的人不理解：“我们弘扬的是正法，弘扬的是最殊胜的法门，怎么还有人诽谤呢？”“某人在诽谤密法……”自己特别生气。不用这样！排斥密法，诽谤密法，这都是正常现象。这个时候，我们不能松懈，更要坚定信念，更要努力！

思考题：

1、声缘证悟空性了吗？若未证悟空性，还能获得成就吗？

2、无我和空性二者有何差别？



《入行论讲记》（总第九十五讲）

摘要：

3、从修行有境正道的角度，认识智慧之自性。

（2）了知胜义空性而修道：

② 从大乘教典成立佛说的角度而辩答广说。

庚二（修持有境正道）分二：一、了知世俗如幻而修道；二、了知胜义空性而修道。

辛二（了知胜义空性而修道）分二：一、辩诤；二、答辩。

壬二（答辩）分三：一、以教略说；二、以辩答广说；三、摄共同之义。

癸二（以辩答广说）分三：一、不成立之诤辩；二、大乘教典成立佛说；三、修持胜义正道。

子二（大乘教典成立佛说）分二：一、反诘；二、破彼回答。

丑一、反诘：

大乘若不成，汝教云何成？

佛在《般若经》中讲，若无证悟空性之智慧，无论是声闻的果位、缘觉的果位，还是佛的果位，都无法证得。

这些小乘行者，尤其是傲慢声闻，自认为已经成就阿罗汉了，实际上并没有成就阿罗汉，没有现见真谛。他们说，你们所谓的《般若经》、《般若十万颂》、《般若二万五千颂》、《般若八千颂》等大乘经典统统都不是佛所说，这些内容我们不承认，不是可靠的证据，所以你们这样说没有用。

大乘行者首先反问他们：你们说大乘经典，尤其《般若

经》不是佛说的，那四部阿含这些经典凭什么说是佛说的啊？也一样啊，《般若经》等大乘经典若不是佛所说，你们的四部阿含等小乘经典也同样不成立为佛所说。

这个时候，这些小乘行者肯定会用很多理由来说明四部阿含这些经典都是佛所说，但他们所说的这些理由，大乘经典，包括《般若经》都具有，所以都是一样的：若不成立，都不成立；若成立，都成立。

丑二（破彼回答）分二：一、破教之理由；二、破佛说之理由。

寅一（破教之理由）分二：破是教之理由；二、破非教之理由。

卯一、破是教之理由：

对方说：不一样，我们四部阿含这些经典是佛亲口讲的。对此他们有很多理由，大乘行者此处先破对方的这些理由：你们的这些理由都不是可靠的，这些理由大乘经典也有。你们说大乘经典不是佛说的，四部阿含这些小乘经典是佛所说，但是凭你们的这些理由是根本不可成立的。

二皆许此故。汝初亦不许。
何缘信彼典，大乘亦复然，
二许若成真，吠陀亦成真。

“二皆许此故”：对方认为：你我双方都承认四部阿含等这些经典是佛说的，双方都承许，这里没有争辩。

“汝初亦不许”：大乘行者反驳：但是，你们刚开始还没有进入佛教，还没有仔细研究的时候，并不承许四部阿含这些经典，也不承许这些经典是佛所说。

对方承认：是，没有人给我们讲，我们也没有仔细研究，所以刚开始不知道，也不承许四部阿含这些经典是佛所说。



但是后来有人给我们讲，我们也仔细研究了，现在知道了四部阿含这些经典都是佛所说。

大乘行者答辩：既然如此，同样的理由，你们之所以认为大乘不是佛说，也是因为没有人给你们讲，你们也没有仔细去研究。如果有人给你们讲，你们仔细研究了，大乘这些经典也是佛所说。

小乘行者又说：这不一样，我们四部阿含等经典都是佛亲自给阿难、大迦叶等尊者讲的，由他们往下一代代这样口耳相传传下来的，所以无疑是佛所说。

“何缘信彼典，大乘亦复然”：大乘行者答辩：这些大乘经典也有同样的理由。佛当时也是亲口给文殊菩萨、弥勒菩萨等这些菩萨宣讲的，由这些菩萨再往下传。文殊菩萨传给龙树菩萨，弥勒菩萨传给无著菩萨，再由龙树菩萨和无著菩萨往下一代代口耳相传传到现在，所以大乘经典也是佛所说。

“二许若成真，吠陀亦成真”：大乘行者继续反驳：如果你们以“双方都承许”作为理由，即任何两者都承许就可以认定为佛所说，成为正法，那么，吠陀等外道论典也可以成为佛所说的正教。为什么呢？因为尽管外道内部也分很多教派，但是这些外道论典也是任何的两者双方都承许的，根据你们的理由，那么这些外道论典就都可以成为佛所说的正法。

对方说大乘经典不是佛所说，是龙树菩萨编造出来的，都是邪法。这样讲是没有依据的，他们所具有的理由统统都是没有力量的，也可以说是不可靠的。他们讲了很多理由证明小乘经典是佛所说，而大乘经典也具有同样的理由，所以大乘经典也可以成立为佛法。

现在有很多人说密法不是正法，都是莲花生大士编出来

的，不是佛说的。这种情况也是一样的。现在问这些人：什么是佛所说啊？什么是正教啊？你举几个例子，说几个理由吧！同样，对方所举的例子，所说的理由，密法的续部同样都具有。若能成立，就都能成立；若不能成立，就都不能成立。

有的人也会举一些例子说明他认同的那些才是正法，也同样会说："我所举的这些正法的例子，我刚开始也是不承许的，但后来我研究了，才知道这是佛所说，才知道这是正教。"同样的理由，现在有些人之所以诽谤密法，就是因为他根本不知道什么是密法，不了解密法。如果他了解了密法，研究过密法，就不会诽谤密法，也不会跟密宗行人争辩了。

社会上还有人这样说："信佛是迷信，佛教是宗教……"信佛不是迷信，佛教不是宗教。说这些话的人根本没有研究过佛法，根本不了解佛法。

佛法有大乘、小乘，有显宗、密宗，你连一部经、一部论典都没有学过，没有研究过，怎么能说"信佛是迷信，佛教是宗教"呢？

其实，佛教不是宗教。佛教不承许有造物主，也不承许有主宰。佛、菩萨都是老师，是来引导你的，只是教给你解脱的方法。他们既不是造物主，也不可能主宰你。

若是你理解为"佛创造了一切，都是佛赐予的"，那就错了！若存在那样一个"佛"，一切都是他创造的，都是他赐予的，自己的生命、命运都掌握在他的手里，这样，佛教就跟普通的宗教没有差别了。但是，佛不是这样的。佛法里讲皈依三宝，其中皈依佛就是下决心以佛为究竟的导师。什么意思？佛是导师，是引导我们的。我们要解脱、成就，佛教给我们解脱的方法，引导我们怎样解脱。

佛说过，我没有办法让你解脱，也没有办法让你成就，



但我可以教给你解脱的方法，传给你成就的要诀，能不能解脱，能不能成就，还得靠你自己。因为我已经解脱了，已经成就了。你按照我讲的方法和要求去做，就能解脱，就能成就。否则，你解脱不了，成就不了。

即使你天天拜佛、供佛，佛也无能为力，没有办法啊！是啊，即使你天天很虔诚地供啊，拜啊，但若是自己不学不修，也解脱不了，成就不了啊！佛也没办法。

“皈依佛”就是这个意思。从今以后要听佛的话，按佛的要求去做，有这样的决心叫皈依佛。佛不主宰你，不能掌握你的命运。你自己才是自己的主宰，你自己才能掌握自己的命运。这就是佛教的立场，这就是佛所讲的啊！

所以佛教不是宗教。但为什么世人把佛教放在宗教的行列里呢？这主要是我们这些信佛人、学佛人造成的。很多学佛人、信佛人都把佛当成神了，把自己的一切都交给了佛，天天忙着供佛、拜佛，求这个暂时的利益，求那个究竟的利益，自己什么也不明白，也不按佛的要求去做，一切希望都寄托在佛的身上。首先你要明白，然后去做啊！你把佛当神了，自己的命运让佛来掌握，这样佛教就跟普通的宗教没有什么差别了。现在很多人信佛确实是迷信，学佛确实和那种普通的宗教一样，没有差别。

大家要明白，佛有色身佛，有法身佛。色身佛是假的，法身佛才是真佛。法身佛就是指我们自己的自性，就是觉性、智慧啊！什么叫佛？佛是智慧的意思，是觉悟的意思。《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”这个人行邪道，见不到如来，见不到真佛。所以色身佛不是真佛。我们成佛，就是要回归自性。自性是真佛，智慧是真佛，觉悟是真佛。回归自性了叫成佛。

佛教不是普通的宗教，也不是迷信。说佛教是宗教的人

根本不懂佛法，也根本不了解佛法，却轻易这样说，这叫诽谤佛法！

佛并不反对你去观察、研究。佛讲过，你应该仔细观察，仔细地去研究，有问题可以说。若你真发现问题了，或知道有不正确的地方，佛肯定很乐意地接受。但是你根本不可能找得到问题啊。如果你真正仔细观察、研究，不可能有这些邪见，不可能有诽谤这种情况。如果有邪见或诽谤，就说明这个人根本不了解佛法，根本没有研究过佛法。

对我们学佛人的要求也是这样。尽管你是学佛的人，也明白了一些道理，但是也没有资格评价佛教，因为你也只是研究了一部分，明白了一部分而已。有的人说“小乘不好”，有的人说“大乘不好”，有的人说“显宗不了义”，还有的人说“密宗是邪法”……没有资格这样说！你全面了解过，研究过吗？

我现在要求大家学习、研究四续五论。五论属于显宗，包括俱舍论、般若、中观、因明、戒律，特别全面。学习、研究五部大论至少要十年乃至二十多年的时间，你才能学到一些，掌握一些；四续属于密宗，包括事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部，无上瑜伽部又分玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽，所有的密教都包括在这里了。你研究、掌握了四续的内容，就掌握了外密和内密所有的密法。这要学多长时间啊！

大家看看，藏地的很多大德都是利用了几十年的时间去研究的。比如宗喀巴大师用了四十年的时间专门研究中观，研究得特别深，最后才建立自宗，立下了自己的宗规。所以，哪有那么容易啊！

大家千万不要评判这个对，那个错，说这些是非，否则容易造业！珍惜自己的福报，珍惜自己当下拥有的一切就行了。其他的你也说不明白，也没有资格说，所以不能说。在



不了解的情况下，不赞不谤就 OK 了。

现在各种宗派、法门遍地开花，尤其是在汉地，有这个法门，那个法门；这个宗派，那个宗派。我们对这些没有研究过，也不了解，所以不做任何评论就行了，不说话是最好的选择！若有人问你“这个对不对？”“那个是不是邪教、邪法？”你回答“不知道！”就行了。既然不了解，你怎么判断是不是邪教、邪法？因为你没有研究过，也没有了解过，所以就说“不知道”就行了，不说就行了，不要轻易评价！自己不了解的时候，不要说这些是非；自己没有研究过的，不赞不谤就行了。

现在有的人到处去拜这个“活佛”，去见那个“法王”，然后说“这个如何如何好……”“那个是成就者……”这种情况太严重了。你了解吗？都是道听途说而已，根本不了解！“不赞不谤陌生师”，你不了解的时候，既不要去赞叹，也不要去诽谤。现在所谓的“活佛”“法王”很多，尤其是汉地，真的是鱼龙混杂。这些所谓信佛的人，既不去观察，也不去了解，就盲目地崇拜，盲目地追随，这样总有一天会后悔的，但已经晚了。对这种情况，大家也应该这样把握：不了解的时候，不赞不谤。因为你根本不了解，根本不知道怎么回事。

你要评论“活佛”“法王”，还没有这个能力，也没有这个资格。若是你评价别人，说别人的是非，至少要有他心通，必须要知道他人的内心，才有资格说。你连他心通都没有，怎么能说别人呢？对你来说都是很模糊的，是根本无法了知的，所以不赞不谤就行了。同样，若要评价宗派、法门是正法还是邪法，必须要精通显密，才有资格说，才有能力辨别，否则没有这个资格。大家如果真想修行，就不要造业，不要造这些严重的业，因为没有必要啊。所以，不赞不谤，

不远不近就行了。

有些人容易变，一听别人说点什么就动摇。这种人可以说是不够稳重，也可以说是定力不够或没有定力——若是有定力，是不会轻易动摇的；稳重是做人的一个标准。若是一个稳重的人，虽然没有什么定力，但也不会轻易动摇的。

有些人总是动摇，跟别人跑。作为学佛人，作为修行人，不能这样！应该有自己的主见，应该去选择自己的路。不能总随着别人说，别人说好自己也说好，别人说不好自己也说不好。真的，我们一般是不会动摇的，不会相信这些。他人看似说得再有理由，说得再天花乱坠，我是不会轻易相信的，也不会轻易动摇自己的决心。因为我有自己的人生目标，有自己的修行方式，为什么要轻易改变呢？这些怎么能轻易改变呢？不会的！

我们为什么要皈依佛，要依止善知识？因为有很多事情自己很难辨别，很难取舍，这时候就要听佛的，听上师的。否则，你皈依佛就没有意义了，你依止上师就没有意义了。等到你见性了，成就了，就不用这样了。那时，你基本上找到路了，基本上会走路了，自己就能做自己的主，自己就能走自己的路。那时就行了，尽管有时候可能需要扶一下，有时候可能需要指点一下，但是没有事，这都是小事。之前是不行的。第一，你还没有找到路；第二，你还不会走。之所以要皈依佛，依止善知识，就是这个原因。

我们的教主是释迦牟尼佛，我们皈依了释迦牟尼佛，就要听他的话。听释迦牟尼佛的话，实际上就是听十方三世一切诸佛的话；我们有自己的依止上师，只要一心一意地跟着他学，才能顺利地到达解脱的彼岸。若是你今天听这个，明天听那个，你依止上师就失去意义了。你听依止上师的话，实际上就是听了十方三世所有善知识的话。但人总是分别，



“如果我只听释迦牟尼佛的话，那阿弥陀佛怎么办啊？我还供着阿弥陀佛呢！”“我还依止了某某上师，那我那位上师怎么办啊？”自己又放不下了。为什么？没有智慧嘛！

看自己的缘分在哪里，自己在哪里能真正得到利益，然后就依止谁，跟着谁学就行了！这样实际上也等于亲近、依止了一切具德的善知识。何必还要整天冒那么大的风险，心里还总是怀疑着：“是真的善知识还是假的善知识呀？是不是魔化现的啊？”你这样有必要吗？但是有些人就爱这样，没办法，随他去吧！

今天所讲的这些，可以说都是很有必要的。

卯二、破非教之理由：

对方认为大乘经典，尤其是《般若经》等，都是非佛教，都是邪教。他们会找很多理由，下面就要对此进行遮破，说明对方的观点都是不正确的，不可靠的。

小诤大乘故。外道于阿含，
自他于他教，有诤悉应舍。

“小诤大乘故”：对方说：小乘是不是佛所说，对此没有争论；而大乘是不是佛所说，这是有争论的。若是有争论，就肯定不是佛所说，不是正教。

大乘行者反问：有争论就不是正教，就不是佛所说啊？

对方说：是啊！

“外道于阿含，自他于他教，有诤悉应舍”：大乘行者答辩：既然如此，不仅大乘和小乘之间有争论，外道和内道之间也有争论啊！另外，小乘也分很多派，以前在印度，声闻就分了十八部，不同宗派之间也有争论啊！根据你们的标准，这些统统都不是佛所说，统统都不是正教，应该都要舍弃啊！那么，你们为什么拣一个舍一个呢？你们认为，小乘

四阿含等经典是佛所说，是正教，要拣起来；《般若经》等大乘经典都不是佛所说，是邪教，要舍弃。这就不对了。

如果按你们的观点，有争论就不是正教，就不是佛所说。那么，小乘也一样，对于小乘四阿含等这些经典，外道也争论说这些内容都不正确，还说这些是邪法、邪教，那你们怎么办呢？若是这样，是不是都应该舍弃啊？而且，你们小乘内部也有很多争论嘛，那么四阿含等小乘经典也都不是佛所说，都不是正教，统统都应该舍弃啊。既然你们这样说，那么你们所承许的小乘经典也有与大乘经典一样的过失。

小乘和大乘之间之所以有争论，这是因为小乘行者自己不了解大乘，也没有仔细地去研究过。如果真正地了解，研究了，不会有这些邪见，不会有这些争论的。

辩论有很多种，有时主要是在意义上辩论，有时也有这样在词句上进行辩论的。

此处，大乘反驳：既然你们这样说，那么你们所承许的小乘经典也有与大乘经典一样的过失。

寅二、破佛说之理由：

“若语入经藏”直到“废持大乘教”之间共有三个偈颂。印度的慧源论师等论师认为，这三个偈颂不是阿阇黎的原论，是后人加入的。但是，印藏大部分论师都认为这三个偈颂是原论，只是有些论师放在下文解释，有些论师放在此处解释。比如根华堪布等都将这些偈颂放在下文解释。但陀美仁波切认为，应该放在此处解释，这样使整篇论文在词句上和意义上都比较连贯，容易解释。确实如此，结合前后文的意思看，放在此处解释比较连贯，比较合适。

我们这次用的是陀美仁波切所著的《入行论释•善说海》的科判。陀美仁波切是藏地的一位大德，“陀美”翻译过来就是无著的意思。《入行论释•善说海》也可以说是无著菩



萨所著，但此处说的无著菩萨不是印度的无著菩萨。根据《入行论释•善说海》，我们把这三个偈颂放在这里讲解，这样更合理一些。

若语入经藏，即许为佛语，
三藏大乘教，云何汝不许？

小乘行者说四阿含这些经典肯定是佛所说，为什么？因为这些经典里讲的定学与经藏的内容非常相符，可以说完全是经藏的内容，所讲的戒学与律藏的内容非常相符，所讲的慧学，如四阿含小乘经典里讲五蕴、十二处、十八界等法的法性，都不违背论藏。可见，这些小乘经典的内容都相合于三藏的内容，就是三藏的内容，所以就是佛所说的。而你们大乘有很多观点是我们无法接受的，比如你们说“轮涅一切法无有自性，都是空性……”这太可怕了。

他们不明白大空性的真理，一说“无自性，都是空的”，就理解为单空，如同虚空一般，什么也没有，所以心里对空性很恐惧，无法接受。他们很多人都接受不了，甚至有些傲慢声闻一听到这样的话，就吐血而亡。

他们认为，小乘这些经典的内容非常相合三藏的内容，可以视为三藏。而大乘有些教理明明与佛的教言相违，所以不是正教，不是佛所说。

大乘答辩：因为你们小乘里所讲的符合三藏的内容，所以是佛所说。同样的理由，我们大乘经典里所讲的也符合三藏的内容，也应该是佛所说。你们为什么不承许？

我们大乘经典里也讲定学，也非常符合经藏的内容；我们也讲戒学，也非常符合律藏的内容；我们也讲诸法的实相，诸法的法相，包括空性等，这些也非常符合论藏的内容。我们也有三藏，大乘经典里讲的这些也可以视为三藏啊！

佛法包括教法和证法，教法指三藏，证法指三学。学习

佛法，就是学习教法和证法。

首先，学习三藏，研究三藏，这是学佛。小乘有三藏，大乘也有三藏；显宗有三藏，密宗也有三藏。你学习三藏了吗？你研究三藏了吗？很多人想看这部经，那部经，想看这本书，那本书。若是这些符合三藏的内容，可以看，可以研究；否则，不允许看，不允许研究。除非你已经成就了，有定力了，那时你看什么都行，甚至看外道的、世间的各类书都可以。因为这些书都动摇不了你，影响不了你，你只是了解了解，看看而已，多掌握点知识，这对你只有好处，没有坏处。如果你还没有成就，没有定力，就不要看太多，不用说其他外道、邪教的书籍，连世间的书籍都要少看！因为知道、掌握得越多，心里的杂念、分别念就越多。所以，没到时候要少看。

现在网络发达了，很多人看这个，看那个的；了解这个，了解那个的，甚至全世界发生的事情都知道，都了解。这对你的修行只有坏处，没有好处。你现在没有达到不受影响的程度，总会受影响。难道你不受影响吗？你自己看看。若你不受影响，就可以。之前，这些都少看。

我们现在看经书，研究相关内容也是如此。若自己没有辨别、取舍的能力，就听自己上师、善知识的安排，让你看就看，不让你看就不要看。这不是想控制你，左右你，而是怕你受影响，怕你走偏了，没有别的。若是你自己有分辨、取舍的能力，就不用了。前面讲了，符合三藏的内容都可以学，可以研究，这样对你的修行、解脱只有帮助和利益，但首先你要有这个能力。

其次，我们修什么？就是证法，即戒定慧三学。今天念这个咒，明天观那尊佛；今天受这个戒，明天受那个戒……这些让你的相续变清净了吗？戒是什么？戒是净。让你的相



续变清净了，这叫戒。定是什么？定是不动摇，内心不轻易动摇。慧是什么？是断惑，内心没有疑惑。

戒定慧没有立刻都圆满的，但是你要逐步去圆满啊。我们经常讲，最好的修行人应该日日有变化，日日有进步；中等的修行人应该月月有变化，月月有进步；下等的修行人应该年年有进步，年年有变化。相续逐渐变清净，内心逐渐安定，内心的疑惑逐渐消失。如如不动，了了分明，到那个时候相续自然就清净了，戒定慧三学就圆满了。

除此三学之外，其他都不是修行。学三藏主要是为了有三学。有戒定慧三学的功德，让戒定慧三学的功德圆满了，修行就圆满了，学佛就有结果了。

若因一不摄，一切皆有过，
则当以一同，一切成佛语。

大乘行者反问：大乘经典里讲的一些道理，跟小乘佛法里讲的是一样的，是吧？

对方说：是，有些是跟我们一样，应该是佛所说，但有些不一样，所以不是佛所说。

大乘行者答辩：既然部分内容跟你们不一样，你们就说大乘所有经典都不是佛所说的，不是正教，是邪教。按这样的逻辑，那么，部分内容跟你们一样，就可以说大乘所有经典都是佛语，大乘是正教。

诸圣大迦叶，佛语未尽测，
谁因汝不解，废持大乘教？

对方又说：那不一样。你们说大乘经典是佛所说，都是正法，那大迦叶尊者、阿难尊者等大阿罗汉为什么不学这些，不传讲这些呢？他们所学、所传讲的没有你们所说的这些内容。你们所说的很多内容都是相违的。大迦叶、阿难等大阿

罗汉为什么没有听到？为什么不往下传呢？

对此可以这样解释：也许他们也没有真正了知。为什么？佛讲的一些法、一些真理，难以测度，难以衡量，难以了知。大迦叶以及阿难尊者等当时可能没有真正明白。佛讲了，也传了，但他们没有明白，证得。正因为如此，你们应该说“佛所讲的这些内容太深奥了，太殊胜了！连大迦叶、阿难尊者等都没有了知，没有证得。”这样说才对。所以，你们不能因为大迦叶尊者没有听到，阿难尊者没有了知，就认定这些内容不是佛法。不能这样说！另外，你们怎么知道大迦叶尊者没有了知，阿难尊者没有听到过这些教理啊？你们又不是当事人，你们怎么知道的？这都不是可靠的依据。

也可以这样解释：声闻分很多种，有些是佛化现的，有些表面看是阿罗汉，但实际上是菩萨的境界，是菩萨。大迦叶、阿难尊者等也许是示现为罗汉，而内心境界跟菩萨一样，他们实际懂这些大乘经典的内容，但是装不懂。这样，你们很难观察，很难了知，你们也不知道啊。所以，怎么能以此原因而说大乘不是佛语呢？

有些虽然是真正的阿罗汉，但可能真的不知道，真的没有明白，甚至没有听到佛当时传讲的大乘佛法，也有这种可能。佛传讲的方式有很多，诸如如来密意传、持明表示传、补特伽罗耳传。你们通过耳朵知道的只是最差的一种宣讲佛法的方式，还有持明表示传和如来密意传。

当时达摩祖师到中原传法，听法的人很多，但只有一人知道他在传法，其他人都不知道，认为达摩祖师没有传法。达摩怎么没有传法呢？他一坐就传法了。其中只有一个人有点儿明白，说“是不是传法不用口啊”，而其他的人都没有明白。

有时候传法不用通过语言。这没有什么大惊小怪的，很



正常。我们的智慧、觉知是有限的。有时看似传法了而实际没有传法，有时看似没传法而实际传法了，这样的情况有很多。佛与佛之间是如来密意传，根本不用什么方式、方法。还有持明表示传，对真正的大成就者或相续成熟的人，一个表示就能令其见性开悟。

所以，当时可能有些是没有明白不知道，有些是懂了而装不知道，有些是明白了但装不明白。你们不能以“阿难尊者不知道，大迦叶尊者不传讲”作为理由，因此否定大乘佛法。这都不是可靠的依据。

思考题：

1、什么是证法？什么是教法？二者有何关系？

2、小乘和大乘所讲的“四谛”，二者有何不同之处？

《入行论讲记》（总第九十六讲）

摘要：

3、从修行有境正道的角度，认识智慧之自性。

（2）了知胜义空性而修道：

③ 从修持胜义正道的角度辩答广说。

那些小乘傲慢声闻认为，修“四谛”就可以获得究竟的解脱，不用修空性。中观反驳说，不修空性不可能获得解脱。佛在《般若经》中讲，要获得三菩提任何一个果位，必须要修持空性，没有空性的智慧，得不到任何菩提果。这里讲的“菩提果”要理解为三种菩提果，不能只理解为大乘里讲的佛果，声闻和缘觉的果位也要包括在内。如果没有空性的智慧，不能获得三菩提果的任何一个果位。

对方又说，《般若经》等大乘经典不是佛所说，他们不承认。同时，他们举了很多例子，找了很多理由。但是这些理由都被中观一一破斥了，最后得出结论，小乘的四阿含这些经典是佛所说，同样，大乘佛法里《般若经》等经典也是佛所说，都是正法。

子三（修持胜义正道）分三：一、未修胜义之过失；二、修胜义之功德；三、摄义。

丑一（未修胜义之过失）分三：一、未断烦恼不得涅槃；二、断烦恼亦不得涅槃；三、心灭亦再现。

寅一、未断烦恼不得涅槃：

下文继续讲，若是不修空性，不证悟空性，别说成佛，就连解脱——摆脱三界轮回都很难。

比丘为教本，彼亦难安立，



心有所缘者，亦难住涅槃。

“比丘为教本，彼亦难安立”：小乘行者在前面说，若大乘是佛所说，为什么大迦叶等大比丘没有听到呢？他们为什么不修这些法，也不给信众传讲这些呢？

小乘行者特别崇拜和相信大迦叶等阿罗汉，认为他们都是佛的亲传弟子，是佛在世时就已经获得成就的。也可以说，小乘行者认为比丘才是佛教的主人，大比丘才是佛教住世的根本。之所以称为“大比丘”，是因为他们既是比丘，又是罗汉，也叫罗汉比丘。小乘行者认为，他们是佛教住世的根本，也是佛教的主人。

中观认为，这种说法很难安立。若是按你们的观点和说法，就连“比丘”都很难安立，“罗汉比丘”就更不能安立了。为什么呢？比丘有很多种，有名义上的比丘，也有真正的比丘，真正的比丘有两种：近圆比丘和破惑比丘。若按前面你们自己所说的理由，即“若是有争论，这些大乘经典就不是佛所说，不是正法”，那么你们小乘经典也有争论，也不能成立是佛所说。如果这样，比丘也不成立。因为连四部阿含等这些经典都不能成立是佛所说，也不能成为正教，那这种近圆比丘自然也就无从安立了。此处主要指破惑比丘，破惑比丘就是证悟了无我，断除了烦恼的比丘，也就是罗汉比丘。如果不修空性，怎么断惑啊？如果不修空性，怎么获得涅槃啊？那样，根本就不成立破惑比丘（罗汉比丘）。

对方认为，不用修空性。中观指出，若是这样，不仅很难安立近圆比丘，更主要的是也不能安立破惑比丘。因为如果不修空性，就不能解脱，不能断惑，这样就没有破惑比丘（罗汉比丘）了。“比丘为教本”就很难安立。

“心有所缘者，亦难住涅槃”：若是不修空性，没有空

性智慧，心一定会有所缘。“心有所缘”，即心着相的意思。“涅槃”指脱离三界的这种解脱。若是没有看破、放下，心肯定会着相；心一着相，肯定会住于一些对境当中，这样就不会有寂灭，不可能脱离三界。

如果你没有证悟空性，连人我执都没有遮破，还有粗大的我执，这样肯定会生贪嗔等烦恼，有烦恼就会造业，就有业力的牵引，因此还要轮回，不可能得到涅槃。

此处主要讲，若是不修空性，连我执烦恼都不能断除，这样连脱离三界的涅槃都不可能得到。

寅二、断烦恼亦不得涅槃：

即使断了烦恼，破除了人我执，脱离三界了，也不得涅槃。在此处，“涅槃”指的是究竟的涅槃，即远离二边的究竟佛果。

断惑若即脱，彼无间应尔，
彼等虽无惑，犹见业功能。

对方说：断烦恼了，放下自我了，这样就能获得究竟的涅槃，获得最终的解脱，也就是佛果。

小乘行者也承认佛和普通阿罗汉有一些差别，但是他们认为，在一般所证和所断这方面，二者没有什么差别，都破除了人我执，断除了烦恼，都获得解脱了，都趋入涅槃了。

大乘行者答辩：你们认为断烦恼后，立刻就能获得究竟解脱、究竟涅槃。但是，诸如目犍连、革究等大阿罗汉已经断烦恼了，已经获得了阿罗汉的果位，却还会依往昔业力而感受痛苦。若是按你们的说法，他们为什么还会受这些果报呢？为什么还会遭受这些痛苦呢？这就说明他们还没有获得究竟的果位，他们的所断还没有彻底清净。

有很多这样的公案，如神通第一的目犍连最后是被外道



殴打致死，革究阿罗汉因为没有吃的而饿死等。这种情况还有很多，如有些阿罗汉是得病死的，有些是横死的。我们看《百业经》或其他的经典就能知道，有很多虽然都是大阿罗汉，但是也要感受痛苦，遭受业果，这就说明他们断证的功德没有圆满。若是他们的断证功德圆满了，不会有这种情况。

由此可知，虽然他们证悟了人无我，断除烦恼了，但还不能算是圆满，因为他们的断证功德还没有圆满，智慧有限，还要遭受一些业果。比如，目犍连为什么被殴打致死？就是前世做渔夫的时候杀鱼的果报。可见，他们还要感受宿业的果报。

小乘行者对此也有解释，小乘也讲有余涅槃和无余涅槃，他们认为目犍连等属于有余涅槃。小乘中，有余涅槃是指虽然已经成就了，但还没有脱离五蕴（蕴聚）。蕴聚属于苦谛，也要感受业果。当这些大阿罗汉到临终时，因为已经断了烦恼，所以再也不会转生，这时趋入无余涅槃，没有五蕴，也不会遭受果报。小乘行者这样解释有余涅槃和无余涅槃的差别。

但是，这只是小乘行者自己的一种解释、一种说法而已。要不然，为什么小乘这些大阿罗汉还要遭受这些果报？为什么他们还有四不知因，很多事情还不知道？虽然他们断烦恼了，有智慧，有神通，但是还有四不知因，很多事情还不知道，还要遭受一些痛苦、果报，这都说明他们断证的功德还没有圆满。

谓无近取爱，故定无后有，
此非染污爱，如痴云何无？
因受缘生爱，彼等仍有受。

“谓无近取爱，故定无后有”：“无后有”是什么？就是不会再转生，再轮回了。小乘行者认为，虽然目犍连等成

阿罗汉了，但是他们还没有趋入无余涅槃，所以要遭受一些痛苦，也会受到一些报应。当他们到临终的时候，因为已经断了我执，没有了烦恼，所以就没有爱取，对轮回没有贪恋，对世间没有贪恋，这样就不会有投生。

“爱取”属于十二缘起支，有“爱取”就有生，没有“爱取”就不会转生。小乘行者认为，当小乘这些大阿罗汉趋入无余涅槃时，在那个状态中不会有余业，不会有遭受报应这些情况。

中观回答：

“此非染污爱，如痴云何无”：“染污爱”就是烦恼之自性的“爱”。小乘这些大阿罗汉已经证悟了人无我，已经断了烦恼，所以没有属于烦恼自性的爱取，但他们还有其他的非染污（不属于烦恼）的爱取。

小乘行者自己也承许他们有四不知因。尽管目犍连、舍利子等都是大阿罗汉，他们没有烦恼，但他们都有四不知因等非烦恼的无明。既然如此，为什么不可以有非烦恼的爱取？

阿罗汉的“四不知因”，是指时不知因、境不知因、细不知因、多不知因。

时不知因。虽然阿罗汉有智慧，有神通，但他们的智慧、神通很有限。他们无法了知过于久远时代的事情，因为时间间隔太长了。虽然他们通过神通、智慧观察了，但是也有不了知的时候。阿罗汉跟佛不一样，佛不用特意入定观察，而阿罗汉必须要入定观察才能了知一些事情，若不入定，不观察，可能很多事情都不知道。

例如华杰施主想出家，可是他的年龄已经很大了，已经八十多岁了。当时佛不在，舍利子一观察，发现他不仅年龄太大了，而且没有今生能成就的殊胜善根。出家或修行也要



有善根或者因缘，但是舍利子没观察出来，就觉得没有，当时就拒绝了，不让他出家。后来华杰施主遇到了佛，佛观察到他有这个善根，若让他出家，他很快就会成为阿罗汉，所以佛就让他出家了。可见，当时舍利子不知道这些因缘。

境不知因。指外境距离太远了，阿罗汉也很难察知。如舍利子、目犍连都是百里挑一的阿罗汉。虽然目犍连神通第一，但是也观察不到其母亲过世后转生在哪个刹土。后来问佛，佛告知他的母亲在聚光佛的刹土。目犍连为什么不知道？就是因为这个刹土和娑婆世界相隔太远了，所以他也无法了知。这种情况说明，他的智慧还是没有圆满。若是他的智慧圆满了，他也应该能知道。

细不知因。只有佛才知道这些细微的因果关系，那些阿罗汉无法能够了知。

大家看看，连大阿罗汉都很难了知，很难说清，更何况我们这些凡夫！还讲什么“因缘如何如何”，算了吧！这些细微的因果，除了佛，谁也说不明白，谁也无法能够了知，包括这些大阿罗汉都无法了知。

很多人都讲因果，其他宗派也讲因果，但是只有佛才能圆满无误地讲出因果，了知因果关系。其他人都只能知道一部分，只能说明一部分。除非你的智慧圆满了，否则谁也说不明白。这些微妙的因缘很难说。

现在有的人找这个算命，找那个算命，没有用。这能算得出来吗？能算清楚吗？不可能。也许有些人有神通，也许当时能了知一些，但是这些因缘随时都会变，到时候不一定准确。当时没有说准，可能到时候也有准的；当时说准了，可能到时候也有不准的。所以，别找这个麻烦！相信因果，相信佛就行了。算命不如认命，一切都是自作自受，如是因如是果，相信这个道理就行了。

多不知因。意思是这些阿罗汉虽然很有智慧，有神通，但是他们无法能够了知佛所具有的这些无漏的功德——十力、四无畏、十八不共功德等。哪怕是佛的一个相好的福德因缘，他们都很难了知，很难察觉，很难衡量。虽然他们有成就，但是和佛相比差距太大了，所以要衡量佛的境界或佛所具有的这些功德，是不可能的。

可见，细微的因果他们不知道，佛的功德他们无法能够衡量，环境相距太远和时间间隔太久的事情，他们也无法能够了知。很多事情他们不知道，但佛知道；他们无法能够解决的问题，最后都是由佛亲自去解决，这样的公案有很多。你们不用看《大藏经》，看《百业经》就行了，里面有很多这样的情况。这些都是事实存在的，你们小乘行者也不能不承认啊！

阿罗汉的“四不知因”虽然是无明，但是不属于烦恼。大乘佛法里讲，除了烦恼障，还有所知障。虽然他们断除了烦恼障，但是还有所知障啊！

他们有四不知因，你们不能不承认吧？对方说，承认。虽然这本身属于一种无明，但是不属于烦恼。既然可以有不属于烦恼的无明，同样，也可以有不属于烦恼的爱取。

这是通过比喻说明的，接下来才是真正的理由：

“因受缘生爱，彼等仍有受”：有“受”就有“爱”。“受”是感受，感受痛苦，感受快乐。有感受就有“爱”。当感受痛苦时，希望摆脱，这是一种贪欲。当获得快乐时，还想得到，这也是一种贪欲。有受就有爱执。

大阿罗汉和佛不一样，他们有感受痛苦和感受快乐的时候，有些罗汉也会有得意忘形的时候，甚至也有乐死的公案。有感受肯定就有爱，但是这个爱不能说是烦恼。格鲁派认为，这个爱属于烦恼的爱，染污的爱。但我们自宗认为，这些阿



罗汉已经断除烦恼了，不可能有染污的爱，但他们有非染污的爱，有一种不属于烦恼的爱取。

若是有“爱取”支，就有下面的因缘。最后，他们入定趋入无余涅槃，进入寂灭的状态，一切分别念暂时都消失了，保持这样一个寂灭的状态，在这个状态中会停留很长时间。阿罗汉不投生，所以没有肉身，但是他们有意身——意自性之身。意身和中阴身类似，没有肉体，但是有意体，他自己感觉有身体，这叫意身。麦彭仁波切讲：“一旦必定需证悟，经说十千劫之后，罗汉出定入大乘。”十千劫就是一万劫。在一万个大劫之中，他们都会保持那种状态。小乘行者认为，这时一切心念都没有了，是大寂灭，再也不会从定中出来。但是大乘行者不承认这种说法。大乘行者认为，经十千劫之后，罗汉还要出定入大乘。

《菩提心释》中讲：“诸声闻未得佛之功德前，以慧身入定。”他们有身，但是没有肉身，只有意身。“以慧身入定”就是这个意思。这时，他们的一切分别念都消失了，但是有意身。最后，“经佛唤醒劝告，再以种种身相利众积累二资后，方可得到究竟菩提果。”他们要积累二种资粮，资粮圆满了，才可以成佛，得到究竟佛果。

一般阿罗汉都有无明习气地、无漏的业，还有意身——意自性之身，还有不可思议投生。四不知因属于无明习气地。他们遭受业果就说明他们还有业，但这个业是无漏的业。“无漏”不是烦恼，“有漏”是烦恼。他们虽然没有肉身，但是有意身。他们还有不可思议的投生，即佛通过弹指的方式让他们出定，劝他们“你们这种境界还不究竟，还要入大乘”，这时他们就会入大乘，然后现种种身相，这叫不可思议的投生。既然他们没有烦恼，怎么投生呢？是以悲心、以愿力投生，跟菩萨一样，入大乘了，这时叫“不可思议投生”。小

乘自己不承认这种说法，这是大乘佛法里讲的，事实上也有这些情况。

小乘这些大阿罗汉有无明习气地，还有无漏的业，还有意身——意自性之身，还有不可思议投生。这些说明什么？说明他们所获得的果位还不是最究竟的。虽然是涅槃，但不是究竟涅槃；虽然是寂灭，但不是最极寂灭。最后他们入大乘，以种种身相利益众生，积累福德资粮和智慧资粮，最后获得究竟的佛果。

虽然小乘行者不承认这些，但这都是真相，是事实，小乘行者不得不承认啊！当时有这种情况，佛也亲自对这些阿罗汉说过：你们还不知道这些，因为时间太久了，或相距太远了，或这些详细、细微的因果你们根本不知道；此外，还有多不知因。他们也承认，虽然自己具有很多功德，但跟佛的功德无法相比。他们为什么追随佛？就是知道很多地方不如佛。虽然他们也有神通，也有成就，但是断证的功德还没有圆满，所以还要入大乘，继续修行，最后才会获得成就。

寅三、心灭亦再现：

心识有所缘，彼仍住其中。
若无空性心，灭已复当生，
犹如无想定，故当修空性。

“心识有所缘，彼仍住其中”：“有所缘”指着相，仍会耽著某一对境。如果你着相了，肯定会住于一些对境当中，这样还是没有解脱。为什么？你没有摆脱束缚啊！

“若无空性心，灭已复当生”：若是修空性智慧，才可以断烦恼的根和所知障等这些障碍。证悟了空性之后，才能心无所住；心无所住了，就不会再生了。若是你没有修空性，没有断根，尽管暂时入灭，暂时没有分别念了，但到时候还



是会“复生”，分别念还会生起来，还有出定的时候。

小乘行者认为，入定的状态中是没有任何念的。但大乘行者认为，这个时候还有阿赖耶识，还有分别念，只是粗大的分别念没有了，还有很细的分别念，若时间到了，还会复生，还会生起来。

“犹如无想定，故当修空性”：“无想定”，即修无想禅，将来可以投生无想天。在无想天里也没有粗大的分别念，一切都消失了，但当业力穷尽、福报穷尽的时候，还要从那种状态中出来，还要投生，还要轮回，还会复生。同样，阿罗汉入灭时没有分别念了，但是他们没有通过空性智慧断根，所以最后还是会发芽结果，这些念还会生起。可见，应该修空性。

丑二（修胜义之功德）分二：一、成办二利；二、断除二障。

寅一、成办二利：

这是学修般若空性的功德，即成办二利：第一是自利，自己能获得究竟的解脱；第二是他利，可以帮助众生获得究竟的解脱。

为度愚苦众，菩萨离贪惧，
悲智住轮回，此即悟空果。

菩萨通过修般若空性，以空性智慧断烦恼障和所知障，不仅能够获得解脱，还能获得佛果。那么，这时他们会不会入最极寂灭，并保持那种状态，不去利益众生了？不会的。恰恰相反，当他们看到众生无明、颠倒，更会生起慈悲之心。

“为度愚苦众”：众生为什么烦恼、痛苦？主要是因为愚痴颠倒。为什么愚痴颠倒？主要是因为没有证悟空性，没有证悟真理。所以菩萨们更加慈悲众生，更会去利益众生。

“菩萨离贪惧”：“贪”是贪执轮回的安乐，“惧”是畏惧痛苦。菩萨远离了对安乐的贪着，远离了对痛苦的畏惧，以这种方式、这种状态住于轮回。

“悲智住轮回”：因为有智慧，所以自己可以不受轮回之苦；因为有悲心，所以可以无勤作地利益他人。以智慧不住轮回边，以悲心不住涅槃边。远离二边，这是最究竟的成就，也就是佛果。而阿罗汉只有智慧，没有强烈的悲心，所以他们住于轮回边。虽然他们没有烦恼和痛苦，但他们住轮回边，没有究竟的慈悲心，所以不能利益众生。

《华严经》中讲：“犹如莲花不著水，亦如日月不住空。”虽然菩萨身处六道轮回中，但是不受轮回的染污，“犹如莲花不著水”。他们虽然在凡夫当中，身边全是凡夫俗子，但是没有任何障碍，谁也障碍不了他们。他们就这样无勤地、很自然地利益众生。

“此即悟空果”：虽然菩萨身处轮回里，但他们不贪着轮回的安乐、世间的福报，对轮回、对世间也不会有任何恐惧。为什么？因为他们已经证悟空性了，已经获得究竟的智慧了。

《心经》中讲：“心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖。”有挂碍就有恐怖，没有挂碍就没有恐怖。菩萨为什么能做到这样？为什么那么厉害？因为他们证悟空性了，他们的智慧圆满了。

大家应该好好修持空性，去证悟空性，这是最重要的！现在我们修加行，学中观，都是为了证悟空性。证悟空性只有两种方法：第一，先通过逻辑去推理，在自己的相续中产生相似的定解，然后通过修行获得真实的定解；第二，通过修加行让自己的相续成熟，最后通过上师的窍诀证悟空性。

如果自己想解脱，想圆满，唯一的方法就是证悟空性；



如果想帮助他人，让他人解脱痛苦，功德圆满，包括帮助父母、儿女等众生，就是让他们了解空性，证悟空性。你给他们钱权、吃的、穿的，都无法利益他们啊！如果真想利益他们，就让他们明白真理，让他们证悟空性，这样就能使他们解脱烦恼痛苦，就能使他们获得福德圆满和智慧圆满的果位，多好啊！

成办二利，这是学习空性、证悟空性的功德之一。下文讲第二个功德，断除二障。

寅二、断除二障：

空性能对治，烦恼所知障，
欲速成佛者，何不修空性？

断除二障，即断除烦恼障、所知障。《楞伽经》中讲的，由人我执所生的是烦恼障，由法我执所生的是所知障。烦恼障是障碍解脱的，所知障是障碍成佛的。

想断除此二障，最有力量的就是空性智慧。想迅速获得解脱，获得佛果的人，应该认真学修般若智慧，想尽一切办法去证悟空性，这是唯一的方法。

我们为什么不得解脱，为什么福德、智慧达不到圆满呢？就是由烦恼障、所知障导致的。怎么办？就是修空性智慧，去证悟空性，断烦恼障，断所知障。

丑三、摄义：

不应妄破除，如上空性理，
切莫心生疑，如理修空性。

前文讲了证悟空性的功德，也讲了未证悟空性的过患，所以应该认真地思维，应该这样去了知事实真理，不应该破斥空性不合理，诸如说“《般若经》是魔所说，是邪法”等。

若成办自他二利，要靠般若空性智慧；若要断除所知障、烦恼障等一切障碍，也要靠般若空性智慧。既然已经了知了证悟空性的功德，未证悟空性的过患，心里就不应该生怀疑了，应该做个决定：要诚心诚意、如理如法地修习般若空性。

癸三、摄共同之义：

执实能生苦，于彼应生惧，
悟空能息苦，云何畏空性?

如果你有实执，对法执著，就会生一切苦。一切痛苦的根本是什么？是执著——对人、对法的执著。人执、法执是一切烦恼、痛苦的根，所以应该对此生起畏惧。你研究空性，修持空性可以息灭一切痛苦，断除一切障碍，这多好啊！应该心生欢喜，不应该生恐惧心啊！

很多小乘修行人一听到空性就有恐惧，甚至会远离。为什么啊？其实修空性智慧能息灭一切痛苦，断除一切障碍，可以迅速获得解脱，获得圆满佛果。所以，为什么对空性生畏惧心呢？为什么一讲空性就害怕呢？不应该啊，这是颠倒了！

什么是一切痛苦和烦恼的根？就是我执。大家应该对我执生起畏惧感，然后断除我执。空性智慧能息灭一切痛苦，能断除一切障碍，所以对此应该心生欢喜，应该精进地修持空性智慧。

思考题：

1、有些阿罗汉以往昔的业力而感受痛苦，这样会不会有“阿罗汉未脱离轮回”的过失?

2、四不知因都是什么？为何阿罗汉还会有“四不知因”等无明?



《入行论讲记》（总第九十七讲）

摘要：

4、深入人无我，而深入对境无我。

（1）总破俱生我执；

（2）别破所许之我之破数论外道所假立之我——精神（意识）视为“我”。

己二（深入对境无我）分二：一、深入人无我；二、深入法无我。

庚一（深入人无我）分二：一、承上启下而略说；二、广说。

辛一、承上启下而略说：

实我若稍存，于物则有惧，
既无少分我，谁复生畏惧？

“无我”分人无我和法无我，先讲“人无我”。

很多小乘行者听到空性真理的时候，会心生畏惧，甚至有的吐血而亡。

中观说：若是有一个实实在在的“我”存在，应该对外境生恐惧。但是“我”丝毫不存在，这样谁生恐惧？谁在对境中生畏惧？

一切畏惧、痛苦主要是因为执著“我”而产生的。若是知道“我”是假立的，实际不存在，那么，是谁对这些对境生畏惧啊？是谁生痛苦啊？一切的烦恼痛苦都是因为有我执，都是因为没有放下自我而产生的。

所以先要明白这个道理：“我”是假立的，不是实有的。明白这个道理了，叫放下自我；只有放下自我了，才没有烦

恼、痛苦。若是没有放下自我，没有破除我执，烦恼不会平息，痛苦也不会远离。想不烦恼，不痛苦，是不可能做到的。无论有钱还是没钱，有家还是没家，都一样离不开烦恼，摆脱不了痛苦。所以，如果想真正摆脱痛苦，平息烦恼，就要以智慧去观察，才能破除我执，否则很难。只有真正放下了自我，才能获得解脱。

以何种方法、观察量去观察才能产生智慧，才能破除我执呢？

辛二（广说）分三：一、分析蕴而总破；二、别破所许之我；三、遣除无我之诤论。

我执有俱生我执和遍计我执两种。

一般来讲，众生生下来就知道有个“我”，这不是老师教的，也不是父母教的，而是自然而然就觉得有“我”，就知道“我”的存在，这就是俱生我执。出生时，虽然不会说话，但有“我”哭、“我”疼的感觉；会说话后，就说：“我怎么怎么……”有这样的概念，有这样的执著，这叫俱生我执。除非通过学修断除了这样的“我执”，才不会有这种执著，之前都会有。这是与生俱来的，也可以说出生时不知不觉当中就有这样的概念，有这样的执著，这就是俱生我执。

还有遍计我执。遍计我执主要是通过进一步地观察、寻找自我，最后安立的对“我”的执著。

壬一、分析蕴而总破：

此处先破俱生我执。先要明白我们所认为的“我”或印象中的“我”是什么样的，然后就好理解后面遮破的道理了。

众生都有对“我”的执著。我们印象中的这个“我”是怎样的？“我”有三个特点：

第一，“我”是恒常不变的。我们不是通过观察而定义



的，而是不知不觉中就这样执著的。前世的我与今生的我都是一个“我”，是恒常的、不变的。谁也不会认为“前世的我和今世的我是两个‘我’，是两个别法”，肯定都没有这种想法。一般都认为，前世的我与今生的我是同一个“我”，昨天的我与今天的我也是同一个“我”，这就是恒常不变的“我”。

所以我们印象中的“我”，首先是恒常不变的一个法。

第二，“我”是独一无二的。我们所执著的这个“我”只有一个，不可能有很多。我们不可能想过，有两三个“我”或四五个“我”，没有这样想过，也没有这样执著过。“我”就是独一无二的，就是一个法，不是多个法。

第三，“我”是自己主宰自己的，即“我”是独立存在的，不观待于他法。这个“我”不可能观待于他法而安立，也不是通过别法而成立的。“我”就是独存的。

遮破“我”的方法有很多。龙树菩萨在《中观宝鬘论》中对“地水火风空识”这六界和“我”之间进行观察。论中云：“士夫非地水，非火风及空，非识非一切，何者是士夫？”即自我不是地大、水大，也不是火大、风大，也不是空与识，其他的一切也都不是。该论中对六界与“我”之间进行观察，用这种方式来破除人我。

此外，月称论师在《入中论》中，通过五相理论或七相理论观察五蕴和“我”之间的关系。色、受、想、行、识叫五蕴。五蕴的综合体不是“我”，个别五蕴也不是“我”，这样去观察，去寻找，结果找不到所谓的“我”——以这种方式遮破“我”。

本论中，我们观察这些法——我的牙齿、头发、指甲以及其他部位，都不具有“我”的三个特点，所以都不是我们所执著的“我”。本论中的遮破方法更为简单。

如果掌握了“我”的三种特点，对下面的遮破就好理解了。

齿发甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非脓非黄水，
非脂亦非汗，非肺亦非肝，
我非余内脏，亦非屎与尿，
肉与皮非我，脉气热非我，
百窍亦复然，六识皆非我。

“齿发甲非我，我非骨及血”：牙齿不是“我”。

第一，牙齿是无常的。人刚出生时没有牙，后来长牙了，再后来老了，牙掉了，又没有牙。因为牙是无常法，所以不是“我”。

第二，它不是一法，而是多法。牙齿有三十二颗，而“我”只有一个。如果三十二颗牙都是“我”，那就有三十二个“我”了。如果掉一颗牙齿就是掉一个“我”，那么牙齿掉没了，“我”也没有了，应该就没有我执了。但这是不可能的，因为虽然老人没有牙，但是有我执，而且我执还挺强。

第三，牙齿也是观待法，观待下牙安立上牙，观待上牙安立下牙，但我们认为的“我”不是观待法。所以，牙齿不符合“我”，没有“我”的特点，不是“我”。

依此类推，我的头发、指甲、骨骼与血液都不是“我”。

“非涎非鼻涕，非脓非黄水”：我的口涎、鼻涕、脓、胆汁，都不是“我”。这些法都没有“我”的三种特点，所以不能为“我”。

“非脂亦非汗，非肺亦非肝”：“我”也不是身上的脂肪。有的人有脂肪，有的人没脂肪，但没脂肪的人也有我执啊，所以“我”不是脂肪。另外“我”也不是汗水，也不是肺、肝。



“我非余内脏，亦非屎与尿”：“我”也不是大肠、小肠等其他的内脏。对这些内脏进行观察，这些都不是“我”，都不具有“我”的法相。

“肉与皮非我，脉气热非我”：肌肉、皮肤也不是“我”，脉络、气息、热性也都不是“我”。

“百窍亦复然，六识皆非我”：全身上下的孔穴以及眼、耳、鼻、舌、身、识六识都不是“我”，因为此等均是无常法。

当我们这样身内身外去寻找时，这些法都不是“我”。因为它们都是无常的，不是恒常的；都是多法，不是独一无二的法；都是观待法，不是不观待而成立的法，所以这些都不是“我”。

首先要弄明白什么是“我”，“我”具有什么样的法相，即自我的定义。弄明白后再一一去对照：这个是不是“我”？不是，因为它不具备“我”的法相；那个是不是“我”？不是，因为它不具备“我”的法相……

在抉择胜义谛的时候，这样去观察，我们所认为的这个“我”，所执著的这个“我”，根本就不存在，就是我们自己分别、执著而假立的法，是自己打妄想。在世俗谛上，“我”是可以存在的，但这个“我”是个假相，是个无常法。为什么叫假相呢？因为它是无常法，实际上没有。虽然不观察的时候有“我”，但是抉择胜义谛时，通过智慧观察，在身内身外找不到实有的“我”，找不到想象中的“我”。所以，“我”不是实有，“我”不是真实存在的。虽然不观察的时候，在世俗谛上有“我”，但它是假相，如梦幻泡影，显而无自性。

“我”是个假立法，就是色受想行识五蕴的综合体。我们所执著、想象当中的“我”和这个假立的法一定是相违的。

第一，它就是蕴聚，是变化的、无常的。我们现在能觉察到、所认识到的无常，是粗大相续之无常。粗大相续之无常为什么能在世俗谛上存在，它是怎么产生的？就是通过细微刹那无常产生的。相续是由刹那组成的。若是刹那当中没有变化，也不会有相续的变化；刹那有变化，相续也就有变化了。

我们现在所觉察到和所认知的只是宏观世界的一个变化，还有微观世界的变化呢。细微刹那无常就是微观世界的变化，有微观世界的变化才有宏观世界的变化。

现在很多科学家也讲，一切法，尤其是这些物质，产生的同时就息灭。我们现在通过逻辑去观察、分析，也是一样的。若是没有细微之变化，不会有粗大的变化。粗大的变化是怎么来的？就是因为有细微的变化。所谓宏观和微观的变化，也可以说是粗大相续变化和细微刹那的变化。

一切都是无常的，是在刹那刹那当中变的。生死也是如此。生死有粗大的生死，也有细微的生死。粗大的生死过程很漫长，要经过很多月、很多年，但细微的生死就在刹那当中——在刹那当中生死。

第二，这些五蕴是多法，即可以分开。五蕴可以分成五个，其中的色蕴又可以分成物质、身体，身体又可以分成头、脚等，头又可以再分成头盖骨等各部分，头盖骨还可以再分……什么是多法？就是可以分的。可见，将很多法放在一起，然后在上面安一个名称——“我”，继而产生执著。实际上，它根本不存在，不是实有的。

第三，它是观待法。上下、左右、好坏、有为法与无为法等，都是观待而安立的。有为法观待无为法而安立，无为法观待有为法而安立；上观待下而安立，下观待上而安立。“我”和“他”也是如此，“我”观待“他”而安立，“他”

观待“我”而安立。一切法都是观待的，没有不是观待的。

观待是什么意思？如同“左”和“右”，就是一个概念而已，对我来说是“左”，对你们来说是“右”，其实不存在左或右，仅仅这样安立而已。“上”和“下”也是，在北半球这边是“上”，在南半球可能就是“下”了……时间、位置、空间等也是观待的，一切法都是观待的。

好和坏、善和恶也一样是观待的。没有绝对的好，也没有绝对的坏；没有绝对的长，也没有绝对的短。就像桌子上面这个铃和曼荼罗相比，曼荼罗长铃短；但是铃和杵相比，铃长杵短。好和坏是观待的，“这是个好人，那是个坏人……”对你来说是坏人，对我来说是好人，为什么？因为他利益过我，我就认为他是好人；他伤害过你，你就认为他是坏人。美和丑也一样，你觉得美，我却觉得丑；我觉得美，你却觉得丑。都不是实有的。大家要明白这个道理。

来去很正常。你认为“他不该来”，然后烦恼，甚至去造业。没有用，这样想都是错的，是你的无明导致的。其实很正常，来的因缘和合了，他必须要来；你喜爱的离开了，就烦恼就哭，甚至造业，这也是你的无明导致的。去（离开）是自然的，离开你也好，离开这里也好，都是因缘和合的，你想留也留不住。所以来去自然，来就来，去就去。聚与散也一样，该聚聚，该散散。一切法都是这样，以这种心态去面对一切境就行了。

我们为什么要研究空性，为什么要破除“我”呢？就是要明白这个道理：一切法都是无常的，都在刹那当中变化，很正常。虽然我们不能逃避这个现实，但是可以很好地去面对它；虽然我们不能改变这个现实，但是可以提前做好准备：有变化了，没有什么，很正常，你的心不受影响就行。这就是在根本上解决问题。

我们可以改变因果，也可以超越因果，超越因果才是真正的抽薪止沸。你改变因果，在相上去改变，这是扬汤止沸，解决不了根本问题。有些在因上无法改变，可以在缘上（相上）改变。比如，通过修行，使不好的因缘推迟成熟，一些好的因缘提前成熟，这样也有可能改变一下。但这都不是最好的办法，最好的办法是超越因果，但不昧因果。

一切缘法都是观待的。对你来说是好人，对我来说是坏人；对李四来说是清净的，对张三来说是不清净的，这都是观待。当你明白的时候，你再也不可能以自己的分别念去判断事情，也不可能以自己的想法去要求别人。因为各有各的因缘，各有各的福报，这些都是不能勉强的，这叫一切随缘。

我们观察时，若是有法的存在，就是可以分的，一分就没有了。若是有，就可以分；若不能分，就是没有。其实小乘行者，无论是有部还是经部，最终安立极微尘和刹那心这些法，都是特意的。为什么？因为若不这样安立，就无法解释外在的这些显现了。他们不会讲空性，所以必须要安立这些法作为显现的基础。其实这是不成立的。因为若是这些法存在，就肯定有方向——若是没有方向，肯定是不存在的；只要有方向，就可以不断地往下分，这样哪还会有极微尘啊？

现在科学家们通过各种仪器研究到最后，就落入空了。这个空不是我们佛法里讲的真空，还没有达到双运空的境界，他们是不可能达到这种境界的。其实，我觉得他们还没有达到单空——什么也没有了。当他们的肉眼看不见了，就通过仪器再看，例如将针尖放大看，最后通过仪器也看不见了，就说“空”了。我觉得，这还没有达到单空的境界。为什么这样说呢？最后可分不可分，才是真空，才是真正的真理！你一直分下去，分到最后，认为没有了，这个也是不对



的。假如没有了，那不观察的时候为什么又有了呢？细的再分就没有了，但是粗法在不分的时候还有。到最后，就是佛讲的空性真理，不能说无，也不能说有，这时已经超越了我们的言思范畴。

为什么说缘起不可思议？缘起的作用不可思议，因果的作用是不可思议的。“这个怎么形成的，怎么产生的……”这都不好说，谁都很难去合理地说明。就像刚才我们讲生灭一样。若是刹那当中没有生灭，就不能生灭了。刹那当中是生还是灭？不好说。如同我们说不清鸡和蛋的关系一样。轮回也好，因果也好，都是这样说不清的。父与子也是如此，先有父还是先有子啊？说先有子不对，说先有父也不对，说不清楚啊！极微尘和粗物的关系也是这样。

这些科学家研究到最后，能达到单空就不错了。即使再分，再分……都分没有了，但这也不是真理。单空还是不究竟。因为若是单空，一切法都无法产生，是断灭的。之所以最终讲双运的大空性，也是这个原因。

大家以这些智慧仔细观察，就会明白，但仅仅是明白还不行，还要串习，还要修炼，最后才能对治我执，对治烦恼。

这是破除人我执——俱生我执。

壬二（别破所许之我）分二：一、破数论外道所假立之我；二、破胜论外道所假立之我。

接下来破遍计我执。遍计我执是通过观察，最后得到的结论。通过观察，有些最后将某些物质视为“我”，有些则将某些心识视为“我”。有这样两种情况，一种是把精神视为“我”了，还有一种是把物质视为“我”了。

将精神（意识）视为“我”的，主要以数论外道为代表。这里先破除数论外道的观点。

癸一（破数论外道所假立之我）分二：一、宣说遮破；二、破遣过之答复。

数论外道讲二十五谛。他们认为总的来说有二十五种法。其中一种是常有自性的主物，是恒常实有的。主物有两个特点：第一是实有，第二是恒常。还有一种是“神我”，就是意识。其他二十三种法都是主物造作的，由“神我”来享受，即“神我”去取这些境，去执著这些境。轮回也好，显现也好，一切法就是这样一个状态。主物所造的这些法是假相，都是虚妄的，而主物和“神我”是唯一真实存在的法，二者是恒常的。

数论派也讲解脱。他们认为，主物造这些法的时候，“神我”开始不知道真相，就迷了，就分别、执著这些法。尔后，通过一些解脱的方法让“神我”明白，原来这些法都是主物给他幻变或造作的，实际都是假的。当他知道了这一真相时，这叫证悟，这时他就不去分别，执著了，他自己独立安住。这就是解脱——众生就得到解脱了。

麦彭仁波切讲过，数论外道所讲的这些教理，在很多地方也很有道理，分析得也很细致。但他们主要错在哪儿？现在我们要遮破的是什么？就是他们把主物和“神我”都视为常有，视为实有了，这是不行的。这个世界上没有恒常的法，没有实有的法，都是无常的、虚假的，这是事实。否则，他们那样说也行，关于世界是怎么形成的，众生是怎么解脱的，他们讲得也是很有理由的，也能说得通。但是，他们认为主物和“神我”是实有法、恒常法，这是错误的。

他们以“神我”（意识）为“我”，认为“神我”是恒常的。现在我们就要遮破这一点，这是我们要弄明白的地方。

若“神我”（意识）是恒常的，就不能取境了。比如，听闻声音的识若是恒常的，则在一切时当中都能听到声音，



不能有听不到声音的时候。这个过失太大了。

子一、宣说遮破：

声识若是常，一切时应闻，
若无所知声，何理谓识声？
无识若能知，则树亦应知，
是故定应解：无境则无知。

“声识若是常，一切时应闻”：如果执著声音的这个识是“神我”，是恒常的，那么，一切时候都有执著声音的识。因为它是恒常的，所以即使是没有声音的时候，也应该有执著声音的识。若是这样，在没有声音的时候，也应该能听到声音。我们不用敲鼓，就应该能听到鼓声。若是不敲鼓也能听到鼓声，那么，一切都能听到鼓声了，这是不可能的。

“若无所知声，何理谓识声”：有声音，才有听闻声音的识；若没有声音，怎么能有听到声音的识呢？能取和所取是观待而成立的。若有听闻声音的识，就肯定有声音。若没有听到声音，不观待外境——声音，就不可能有听闻声音的识。

“无识若能知，则树亦应知”：虽然没有外境——声音，却有内心听闻声音的识，这是不成立的。应该是听到声音了，才有听闻声音的识。若不观待，那这些树、石头等应该都能成为听闻声音的识了。若不观待也可以随便成立，那一切法都可以这样成立。

“是故定应解：无境则无知”：因此可以肯定地说：若所知对境不存在，执著它的识也不存在。事实真相是这样的。

虽然他们也不是这样承许的，但有这样的过患。这个过患是怎么来的呢？他们说意识是“神我”，“神我”是恒常的。若是恒常的，就不能有变化。如果不能有变化，那么听

闻声音的识就要恒时存在，无处不在。这是一个过患，是不应理的。

子二（破遣过之答复）分二：一、作答；二、破彼。

丑一、作答：

若谓彼知色。

如果对方说：没有声音的时候，尽管没有声识，但是这个意识仍然存在，它没有取声音这个境，而是去取其他的境了，比如色相。

对方认为，那个意识仍然存在，没有变。刚才听闻声音的识，在没有声音的时候去看色相了，去取那个境了。

其实，它已经变了。声识和色识二者是不一样的，是性质不同的两个能取，两个量，怎么能是一个法呢？刚才听到声音了，现在看到色相了，这是变化的。我们也说“一个人”或“一个心”，但这都是在相续上才能安立的。刚才取声境的这个识没有了，但它的相续有。它本身已经灭了，但它的相续还没有断，所以可以说“一个人刚才听声音，现在在看色相”，可以这样安立。但他们不能这样讲，如果承许这些法是恒常的、不变的，就有这样的过失。

丑二（破彼）分三：一、以前一太过存在之推理而破；二、以行相相违之推理而破；三、以相互不缘之推理而破。

寅一、以前一太过存在之推理而破：

彼时何不闻？若谓声不近，
则知识亦无。

问对方：如果是这样的话，那么认知色的时候，为什么听不到声音？

对方说：因为这时声音离他远了，他在寂静处听不到声



音。

对此反驳：若声音不在近前，因而听不到，那么，执著声音的识也必然成立没有。若没有声音，就不应该有听到声音的识。

寅二（以行相相违之推理而破）分二：一、安立推理；二、比喻不成立。

卯一、安立推理：

闻声自性者，云何成眼识？

本是取声的自性，又如何能成为取色的眼识呢？因为二者行相相违之故。

二者是性质不同的两个识：一个是耳识，一个是眼识；一个是取声的，一个是取色的。它们不能是一个，因为行相相违。

卯二、比喻不成立：

一人成父子，假名非真实。
忧喜暗三德，非子亦非父。

对方通过比喻说明。他们说：即使是相违的行相，若观待前后两个对境，也可以是一体。比如，一个人观待父亲可以是儿子，观待儿子可以是父亲。一个人可以成为两个行相相违的法，既是儿子，又是父亲。同样，一个意识既可以取声境，又可以取色境。

"一人成父子，假名非真实"：他们这种比喻也是不成立的。父亲与儿子都是假立的，不是真实的。观待父亲可以成立儿子，观待儿子可以成立父亲。一个法如果是实实在在存在的，要么是父亲，要么是儿子，不可能既是父亲又是儿子。若观待，则可以这样安立。再如因和果，通过因可以安

立果，通过果可以安立因。而实际上，因和果也不是实有的。同样，父和子也不是实际存在的。

不观察时，可以这样安立，但这都是假立的。它不是事实，若是事实，就不可能这样。比如，一个人不可能既是好人，又是坏人。若是好人，肯定不会是坏人；若是坏人，肯定就不是好人。但是观待可以这样安立，同一个人既可以是好人，也可以是坏人。因为他利益过你，对你来说（观待你），他就是好人；他伤害过我，对我来说（观待我），他就是坏人。这是观待法，不是实有的。

“忧喜暗三德，非子亦非父”：“忧”是忧愁，“喜”是喜乐，“暗”是中等的感受、感觉。对方承许这三德平衡的状态就是主物。但这个主物既不是父亲，又不是儿子，这是什么意思？若它是实有法，就不能观待，所以它不可能是“既是父亲，又是儿子”这种法。为什么有这个过失？因为对方承许它是实有的，所以就不是观待的，就不可能有这样的情况，也不会既是长又是短等。只有观待，才可以这样安立。

寅三（以相互不缘之推理而破）分二：一、安立推理；二、遣除不成立。

卯一、安立推理：

彼无闻声性，不见彼性故。

取色的眼识上面不具备听声的自性。若是听闻声音者，就不是取色的眼识；若是取色者，就不是听闻声音的耳识。一个是眼识，一个是耳识，眼识上面没有耳识的自性，耳识上面也没有眼识的自性。不同的两个所取境，产生了两个不同的能取心，二者不可能统一成一个。

卯二（遣除不成立）分二：一、真实遣除；二、遣除不



定之理。

辰一、真实遣除：

如见伎异状。是识即非常。

对方说：不会有这个过失。比如，一个演员上午演仙女，下午演魔鬼。虽然是一个人，但是她可以演两种形象。同样，一个意识，它既可以听闻声音，又可以看见这些色法。

对此反驳：这样就有变化了。这个识显然成了无常的，就不是实成法了。

辰二、（遣除不定之理）分二：一、辩诤；二、破彼等之理。

巳一、辩诤：

谓异样一体。

如果对方说：虽然变成了不同行相，但前面的那一自性仍然是恒常的。虽然二者行相不同，但还是一个本体，一个自性。

巳二、（破彼等之理）分二：一、形象相违故自性一体不应理；二、别相虚妄故总相真实不应理。

午一、形象相违故自性一体不应理：

彼一未曾有，异样若非真，
自性复为何？若谓即是识，
众生将成一。

若按你们的承许，前一个也是心识，后面一个也是心识，都是心识，所以都是一体的。

那么，一切法都成为一体了，因为都是实成法。

心无心亦一，同为实有故。

“心”指神我，“无心”指主物。同样，神我和主物也成为一体了，因为都是恒常法，都是实成法。

午二、别相虚妄故总相真实不应理：

差殊成妄时，何为共同依？

若取声和取色等识的别相都是颠倒不实的，那么当时真实的共同唯识这个所依总相究竟是什么呢？

总之，若对方承许意识是“我”，而且是恒常的，就会有上述这些过失。所以，这个意识不是我，也不是常有法。

思考题：

1、什么是俱生我执？什么是遍计我执？

2、以什么方法去对治这些我执烦恼？



《入行论讲记》（总第九十八讲）

摘要：

4、深入人无我，而深入对境无我。

（3）别破所许之我之破胜论外道所假立之我 ——物质视为“我”；

（4）遣除无我之争论。

我执有俱生我执和遍计我执，前面遮破了俱生我执，现在主要遮破遍计我执。

有的外道认为意识为“我”，有的外道认为物质为“我”。也可以说，部分外道认为精神为“我”，部分外道认为物质为“我”。这些也是经过观察而安立的，这是遍计我执。若没有经过观察而执著“我”，叫俱生我执。

有些外道觉得意识是恒常、实有的。能享受一切的意识为“我”，这叫“神我”，由他来享受苦乐果报。这是以数论外道为主的外道的观点。上一讲我们主要遮破的是数论派的观点，同时也就遮破了精神（意识）为“我”的观点。意识不是“我”，因为“我”是恒常的、实有的，但意识不是恒常的，经过观察，意识是无实有的，是不存在的。所以意识不能为“我”。

部分外道认为物质为“我”。此处主要指胜论外道。胜论外道认为有“我”，这个“我”是物质，没有意识。若没有意识，肯定属于物质，不属于精神的范畴。这个“我”是恒常的、实有的，也是周遍的。它也是享受者，虽然它本身没有享受的能力，但跟意识会合的时候，可以享受苦或乐这些法。它是周遍的，也可以说是无处不在的。它可以造业，也可以承受这个业果——若不是周遍的，就没有这样的可能

性。所谓“周遍”，即这个“神我”是一切法的自性。胜论外道承许这样一个“我”，下面我们对此进行遮破。

癸二（破胜论外道所假立之神我）分三：一、安立推理；二、破除周遍迷乱；三、摄义。

子一、安立推理：

无心亦非我，无心则如瓶。

对方认为，这个“我”是无心的，远离意识。

这个“我”若是无心的，第一，它不能造业，不能造作善恶业；第二，它不能感受苦乐等这些果。

因为它没有心，则没有善恶这些念，就不会造善恶等这些业，也不可能感受苦乐等这些果法。犹如宝瓶、柱子、石头、木块。若是这样一个法也可以视为“我”，那么宝瓶、柱子、石头、木块等也都可以视为“我”。这是对方也不承许的。若是存在无心的“我”，就有这样的过失，非常不合理。

子二、破除周遍迷乱：

谓合有心故，知成无知灭。
若我无变异，心于彼何用？

“谓合有心故，知成无知灭”：这是双方的辩答。

对方说：我们没有你们所说的这种过失。虽然这个“神我”本身没有意识，但是当它跟意识结合时，就可以知道这些外境，也可以感受苦乐这些法。

对方认为，“我”的自性本来不了知对境，但是当具有“心”的缘故，就能了知。也就是说，这个“我”是周遍的，它自己不是意识，它不是“心”，也没有“心”，但是它可以跟意识同存，可以和意识聚合在一起。这个时候，意识帮



它（加持它），这样它就知道这些对境了，它就可以感受苦乐这些法了。尽管它本身没有这个功能，但是它也是不离意识（心）的，它跟心在一起，当与某些意识汇聚的时候，它就能知道这些外境，可以感受苦乐等这些法。

对此进行反驳：如果按你们的说法，这个“我”开始时是无心的，但是它后来了知了，就变成心法了。这样的话，它就有变化了。无知的“神我”显然就成了坏灭，这样它就又成了无常法了。开始它是不了知的，当它跟意识、心识在一起时，就变成了知了。由不了知变成了了知，它就有变化了，就成为了无常法。

你们认为“神我”是恒常的，而现在这个“神我”变成无常的了。它由不了知的变成了了知的。如果它自性没有变化，它应该还是不了知的。但是它现在变成了了知的，就有变化了。否则，它怎么可以了知了呢？所以它就成为无常法了。

“若我无变异，心于彼何用”：双方继续辩答。

对方说：“神我”跟心在一起的时候，它就能了知，但是它的自性没有变。

前面中观反驳说，这个“我”不是恒常的，而是无常法了。对方认为，自己没有这个过失。“神我”的自性是恒常的，它的自性始终没有变，始终是无知的，是不了知的一个法。但是，它跟心识在一起的时候，心识帮它，给它加持，让它知道，让它了知，让它明白。

对此反驳：你们这种说法不合理。如果它的自性是始终不变的，那么心识还能对它起到什么作用啊？虽然心识帮它，加持它，让它知道这些外境、法，但是它没有变，它始终都是一样。若它变了，它就成为无常法了。若它没有变，心识就对它没有起到任何作用，它的自性没有变，它还是无

知的。所以这种说法是不合理的。

子三、摄义：

无知复无用，虚空亦成我。

“无知”指不了知对境。“我”没有了知对境的功能，不能了知对境；“我”也不具有生果的作用。“我”就如同虚空，这样虚空也可以作为“我”。

也可以这样解释：“我”没有感受苦乐果报的功能，也没有造作善恶的功能。如果这样的一个法可以作为“我”，那么虚空也可以作为“我”。

所以，胜论外道所承许的“神我”也是不存在的。

无论是精神为“我”，还是物质为“我”，这个“我”若是实有、恒常的，就无法成立，肯定有过失。在抉择究竟实义的时候，若是有承许，就是实有的。如果真有这样的法，那么以胜义谛的观察量去观察的时候要找得到，要能经得起观察量的观察，也就是说，能找到这样的结论。但是，通过观察量去观察的时候，根本找不到这样一个结论，根本经不起观察量的观察。没有观察的时候，万事万物好像都存在，一旦通过观察量去观察，都找不到，都是假立的，没有实质性。

总之，有些外道说心识是“我”，有的说物质是“我”，但是通过观察量观察，统统都是不合理的，都是不成立的。

这样，第一，破除了俱生我执；第二，破除了遍计我执。无论是心识为“我”，还是物质为“我”，都是不合理的。前面对此已经进行了遮破。我们通过观察量去观察，都不成立，都不合理。

壬三（遣除无我之争论）分二：一、遣除业果不合理；



二、遣除悲心不合理。

癸一（遣除业果不合理）分二：一、辩诤；二、作答。

子一、辩诤：

若我非实有，业果系非理，
已作我既灭，谁复受业报？

对方认为，若是没有自我，善业、恶业，快乐、痛苦等业因果怎么安立啊？这些业果关系就变成不合理的了。

如果“我”不存在，就没有自我了，那么业果之间的联系就都不合理了。诸如，造善业了将来要感受果报，若没有自我了，谁造这些善恶业？造完业以后，谁来感受苦乐等果报？因为没有“我”啊！你们说“自我不存在”，若是这样，那业因果的关系怎么安立、说明？

也可以这样解释：按照你们的观点，你们说自我是无常的，即刹那变化的。那么，造业者造完业后就灭了，就没有了。后来谁受业报呢？受果报者和造业者是两个。造业者已经灭了，没有了；受果者是新产生的，他和前面那个造业者没有关系。二者是两个独立的法。一般来说，应该是“谁造谁受”，而现在却变成了“造者不受，受者没有造”，业果的关系不是已经混乱了吗？虽然你们说得条条有理，但结果却是这样的。你们怎么说明？

也可以有这样的疑惑。若说“都不存在”，“都是空的”，那么，谁造业，谁受果啊？若说“都是无常的，都是在刹那变化的”，造业者和受果者就不是一个法了。造业者造完业就消灭了，没有了；而感受果报的受果者却是新产生的，他没有造业。可见，造业可以不受果，没造业还要受果，这样，因果关系就无法安立了。

子二（作答）分三：一、相同辩论；二、遮破辩答；三、

遣除违教。

丑一、相同辩论：

作者受者异，报时作者亡。
汝我若共许，诤此有何义？

此过失我们双方都有。

这些外道说：我们没有啊，我们不是有常有的“我”嘛，那就可以合理解释了。之所以要安立这样的一个“我”，也就是基于这个原因。因为“我”是实有的、恒常的，所以他可以造业，也可以受果。若按我们的观点、宗规，都是合理的。

对此反驳：但是，前面已经进行观察了，你们所承许的既是实有又是恒常的神我，根本不存在，根本不合理。这样，我们双方都一样，都很难安立因果关系。

对你们来说，也有同样的过患。造业根本的今生之蕴，成熟果的根本后世之蕴这两者是异体（多体）：为造业的根本的五蕴和为成熟果的根本的五蕴，也可以说造业的人和受果报的人，这两个法是异体（多体），不是一个，至少是两种法。时间上，造业和受业也不是同一时间，有前后，比如一个是在今生，一个是在来世。造业后，造业者就没有了；感受果报的时候，感受果报者是新产生的。应该是“谁造谁受”，但是现在成为了“造者没受，受者没造”。确实有这样的过失，因果关系确实很难安立。

既然这个过失我们双方都有，这样的难处我们双方都有，还有什么可争论的？你们为什么还跟我们辩论呢？对这个进行争论，有何意义？实在没有任何意义。



丑二、遮破辩答：

因时见有果，此见不可能。

会不会有这种可能：因地的时候就存在果法，即因上有果这种情况。数论外道就有这个过患。但是，此处没有必要讲这个。

不会有因上有果的可能。因和果之间，应该是因先成立，没有因，哪来的果？先有因后产生果，二者不可能同时存在，就像父子不可能同时出生一样。先有父后有子，父子不可能同时出生。有父的同时就有子，这是不可能的。同样，有因的同时就有果，这也是不可能的。无论是现世现报，还是来世再报，都不可能存在因上有果的情况。如果因存在的时候果已经产生了，果怎么能说是由这个因产生的呢？若有因的时候果就产生了，它怎么能是这个因的果呢？无法这样安立。

如果因法和果法都是实有的，必须先有因后有果。二者必须要有前后的次序。但因和果都不是实有的。我们以前也进行过观察：因存在的时候，果还没产生，这个时候果是无为法，因无法对它起作用；果产生的时候，因已经灭了，这个时候因变成了无为法，果怎么是由它产生的呢？在名言谛上，我们可以安立“由前面的这个因产生了后面的这个果”，我们可以假立“此是因，彼是果，二者是因果关系”。但这都是以分别心假立的，实际是不存在的。

若因上有果，毛线就变成毛毯了，那么就不用织毛毯了，直接盖毛线就行了，这是不可能的。“因上有果”是一切时，一切处中都不可能产生的情况，是不会有的。

丑三、遣除违教：

依一相续故，佛说作者受。

前面讲的，若造业者造完业就不存在了，受果报的这个

众生又是新产生的，他们二者就没有关系了。时间不同，众生也不同，这样怎么安立因果关系呢？

无论是胜论外道，还是数论外道，都不能远离这种过失。但我们中观行者可以远离这个过失。

佛在经中讲过："诸比丘，所造所积之此业即不成熟于外界之地界等上，而成熟于有执受之蕴等上。"众生自己造的业，无论是善业还是恶业，将来一定会成熟在自己的五蕴上，不可能成熟在土、石头等外境上。

佛这样讲过的，谁造谁受，自己造的自己受，自己没造的就不用受。这是在相续上可以安立的。造者和受者虽然是两个人，但他们是同一个相续，所以在这个相续上可以安立业果关系。虽然造业者造业后就灭了，但是他的相续没有断，相续一直这样连着，最后业力成熟了，感受果报的人和前面的造业者是一个相续，受者也是前面造者的相续。

虽然这个相续是虚假的，但在可以安立因果关系。如同前面讲过的一样，虽然是虚假的，但虚假的人造虚假的业，就要感受虚假的果，这是可以的。虽然不是实有的，都是虚妄的，但都是可以安立的。

我们晚上做的梦是假的，但是梦里确实有痛苦，也有感受痛苦的人。事实上有没有这些？没有。在梦中，自己特别喜爱的人突然得病去世了，自己痛哭流涕啊，觉得这是真实的。虽然梦境是虚幻的，但是梦中确实有这些对境和感受等。同样，无论是造业者造业，还是受果报者受果报，虽然都是虚妄的，但都可以无欺地安立，可以无欺地存在。所以，佛讲"万法皆空，因果不空"。

过去未来心，俱无故非我。
今心若是我，彼灭则我亡。



犹如芭蕉树，剥析无所有，
如是以慧观，觅我见非实。

“过去未来心，俱无故非我”：过去的心已经没有了，未来的心还没有产生。所以过去的心不是“我”，因为已经灭了；未来的心不是“我”，因为还没有产生。

“今心若是我，彼灭则我亡”：那么，现在的心可以作为“我”吧？现在的心作为“我”也可以，但现在的心第二刹那就灭了，这个时候是不是“我”也灭了，“我”也没有了？若把现在的心作为“我”，它灭亡了，就要承认“我”也灭亡了，但这是不可能的。所以，现在的心作为“我”也不合理。

过去的心、未来的心作为“我”不合理，现在的心作为“我”也不合理。《金刚经》中云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”都不能作为“我”，都不是实有法。

“犹如芭蕉树，剥析无所有”：假设将芭蕉树干剖析为部分，层层剥开，最后发现没有丝毫实质性的东西。

“如是以慧观，觅我见非实”：同样，若以观察量去分析、寻觅“我”的时候，“我”也并非真实存在，“我”也同样不是实有的，不是真实存在的。

癸二（遣除悲心不合理）分三：一、遣除无对境故修悲心不合理；二、遣除无果故修悲心不合理；三、遣除是所断故修悲心不合理。

子一、遣除无对境故修悲心不合理：

有情若非有，于谁起悲愍？
立誓成佛者，因痴虚设有。

“有情若非有，于谁起悲愍”：大乘修行者要修持悲心，若“我”不存在，有情众生不存在，对谁修慈悲心呢？给谁发慈悲心呢？

“立誓成佛者，因痴虚设有”：的确如此。站在胜义谛的角度讲，众生不存在，佛也不存在；轮回不存在，涅槃也不存在。但是，站在世俗谛的角度讲，都是存在的。众生有迷有觉：若是对诸法的实相、真理执迷不悟，就要轮回；若是觉而不迷，那就是解脱、涅槃。轮回就要遭受痛苦，涅槃就可以恒常安乐。这些在名言谛上，也可以说在世俗谛上都可以安立，都可以无欺存在。也可以说，在虚妄的状态下，这些都可以施设。

在胜义谛上，轮涅一切法都是不可得的。无论是佛还是众生，无论是涅槃还是轮回，统统都是不可得的，不存在的。但是在胜义谛上不存在不等于不存在，因为在世俗谛上存在啊！全知麦彭仁波切讲：在胜义谛上不存在，就是在胜义谛上不存在；在世俗谛上存在，就是在世俗谛上存在。

有些宗派说，胜义谛上不存在不等于不存在，世俗谛上存在就等于存在；有的说胜义谛上不存在等于不存在，世俗谛上存在不等于存在。但自宗的观点认为：胜义谛上不存在就是在胜义谛上不存，在世俗谛上存在就是在世俗谛上存在。

胜义谛上不存在和世俗谛上存在，二者是不矛盾的，这叫真理，是超越的，是远离言思的。这不是言思的范畴。若是属于言思的范畴，不存在就是不存在，存在就是存在。不存在（无）和存在（有）怎么能成为一体呢？这是不可能的事。但是诸法的实相、真理就是这样的！你理解也好，不理解也罢，它就是这样的。如果你明白了，在你这里不矛盾、能双运，那你就开悟了；如果你觉得矛盾，不能双运，那你



还是凡夫，还是没有见性。

这一切在世俗谛上都是可以安立的。有涅槃也有轮回，有众生也有佛。众生可以发菩提心，修菩萨道，最后可以成就。佛也可以帮众生，让众生发菩提心，修菩萨道而成就。在世俗谛上，这些都是可以事实存在的，是可以安立的。

子二、遣除无果故修悲心不合理：

无人谁得果？许由痴心得。

对方认为：若众生不存在，谁获得修悲心的果呢？

这个道理也和刚才讲的一样，在胜义谛中的确如此，然而在世俗谛中却要承认。在不知万法真相的迷乱心前，众生的显现分仍然存在，修显现许的悲心，就有显现许的果报。

子三、遣除是所断故修悲心不合理：

为息众生苦，不应除果痴。
我慢痛苦因，惑我得增长。
谓慢不能除，修无我最胜。

“为息众生苦，不应除果痴”：在迷乱的对境当中，都是存在的，可以让众生醒悟，可以帮助众生获得解脱。佛这样讲，也是为了度化众生，为了息灭众生的痛苦。在抉择胜义谛的时候，是需要遮破的；在安立因果的时候，是不需要遮破的。但是，这也不矛盾。

“我慢痛苦因”：“我慢”指我执。以前我也讲过，真正的、最根本的我慢，就是对自我的执著。它是一切痛苦的因。有我，就有“我”和“他”的分别，这是自己分别的。其实，在诸法的本性当中，没有“我”也没有“他”。若有了这样的分别，执著“我”和“他”，贪心和嗔恨心就出来了。之所以说“三毒是一切烦恼的根本”，就是这个意思。

“惑我得增长”：我执就增长了。

“谓慢不能除，修无我最胜”：若对方说，无有能遣除我慢的方法。并非如此，真正能对治我慢的法，最殊胜的是修无我。只有在相续中产生了无我的智慧，才能遣除我慢、我执。

在世俗谛上，众生愚痴颠倒，就会造业，就有轮回。为了度化众生，佛让众生醒悟、解脱。在世俗谛上，都可以安立；在胜义谛上，都是不存在的。实际二者不矛盾。

在世俗谛上，显现许的悲心，显现许的果报都可以安立，在显现上都是无欺存在的。佛讲因果、轮回与涅槃的时候，都是站在世俗谛的角度讲的。在世俗谛上都是事实存在的，但是在抉择胜义谛的时候，不是事实存在的，但二者是不矛盾的。

在世俗谛上安立因果这些法的时候，都是事实存在的。佛讲道谛、灭谛等，讲众生通过修道，最后就可以获得涅槃（寂灭）。之所以这样去安立，也是为了度化众生。这个时候，佛也没有说“道不存在，寂灭果也不存在，都不是实有的”。不能这样讲，否则谁学啊？谁去寻求这样一个果位啊？佛之所以这样讲，也是为了度化众生，为了息灭众生的痛苦。

虽然一切法都是空性的，无实有的，但因果是不虚的，因果关系可以很合理的安立。虽然都是虚妄的，都不存在，但是也可以发菩提心，修菩萨道，最后也可以获得解脱，获得涅槃。这些都可以无欺存在，都不矛盾。

正因为我们抉择的是双运的大空性，所以“无我”才可以无误地安立，很合理地成立。否则，即使抉择了单空，也不合理，也很难安立。自续派暂时抉择的是单空，若像刚才这样进行辩论，他们想要反驳，难度很大。有些宗派则认为，自续派抉择的始终是单空，所以依自续派的见解修道，连解



脱的果位都很难获得。有这样的说法。但自宗不这样承许。

麦彭仁波切讲，自续派暂时抉择单空也是为了众生，这是暂时的胜义谛，不是究竟的胜义谛，最后他们还要抉择大空性。这是自宗的观点。麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《中观庄严论释》等论著中对此有详细的讲解。

只要允许空性，就都可以允许；若是不允许空性，就都不能允许。若是空性，都可以成立；若不是空性，都不能成立。如果世上存在丝毫的一个实成法，那么除了它，其他任何法都不能存在，这才叫断灭。如果明白了这些道理，其他的就好理解了。若不明白这个道理，就很难明白空性的真理。

对方为什么不敢讲空性？为什么不接受空性？他们一讲空性，就认为是断灭。其实，空性不是断灭。

空性不是断灭。为什么可以显现各种各样的法呢？一杯水，既可以是水，也可以是脓血，还可以是铁汁，甚至还可以是虚空。在一个外境上，为什么一法可以显现这么多的形象呢？就是因为它们都不是实有的，都是空性的，所以可以有各种显现，这叫大空性。

我们说轮回和涅槃，众生和佛，就是迷和觉的差别，前者是迷，后者是觉。在这些显现法的对境当中，不迷就是佛，迷了就是众生；迷了就有轮回，觉了就可以摆脱轮回。如《经观庄严论》中云：“故尽错觉即解脱。”脱离错觉了，就是解脱。

思考题：

1、如果“我”不是实有，那么怎样安立因果关系？

2、若众生也无实有，那么佛的悲心是不是就没有所取境了？这样会不会有“佛的悲心也不存在”的过失？

《入行论讲记》（总第九十九讲）

摘要：

5、深入法无我，而深入对境无我。

（1）抉择身念住。

抉择诸法究竟实相的时候，要抉择人无我和法无我。前面已经抉择了人无我，今天开始抉择法无我。

无论是自我还是其他法都是无自性的，都不是实有的。不进行观察的时候都存在，但这是一种迷乱的现象，实际上都不是事实存在的。但很多众生不了知，都视为了实有、真有。

所谓的自我也是假立的，不是实有的。其他法也一样，都是无实有的。这里主要讲四念住。

佛在《宣说诸法无生经》中云："文殊，若见身如虚空，则彼即于身随观身之念住。同理类推，若不缘受，则为于受随观受之念住；若知心唯名，则为于心随观心之念住；若不缘善不善法，则为于法随观法之念住。"

身念住。"若见身如虚空，则彼即于身随观身之念住。"

身体如虚空般无有自性。若是通过窍诀、观察量见到、了知这个真相，心能够安住在这样的认识、见解、了知当中，这叫身念住。"住"是安住，主要讲的是定。定不能离开这种见解，这种智慧。这是止观双运。

心能入定，做到不动摇，专注于一个境而安住，但若没有明白无我、空性的道理，还只是单独的寂止，没有胜观。若是没有胜观，只有寂止，只是普通的禅定，这属于世间的禅，将来可以投生到天界，但不能获得解脱。要解脱必须要有胜观。胜观指的是智慧，就是了知无我的真理，了知诸法



空性的实相。从中安住，保持这种见解，这种觉知，不动摇，这样才可以解脱。只有定不能解脱，只有慧没有定，也很难对治烦恼习气，所以寂止和胜观要双运。

这里说的所谓的身念住，即“见身如虚空”，自己或他人的身体如虚空般无有自性，见到这样的真相，了知这个真理，从中能安住，能保持这样的觉知，这叫身念住。

受念住。“若不缘受，则为于受随观受之念住。”

“受”是感受。“不缘受”，“缘”是着相的意思。“缘受”指着“受”的相，也就是执著受——执著快乐的感受，执著痛苦的感受。

我们现在特别在意自己的感受。我们都尝过快乐的感受，也尝过痛苦的感受，而且想尽一切办法让自己摆脱痛苦，享受快乐。观察一下自己，我们的一切所作所为都是不知不觉地为了自己，哪有为他人的？我们无论是生活、工作，还是信佛、学佛，都是为了自己能摆脱或远离痛苦，为了自己能享受到快乐，就是为了这个目的，没有别的。你工作是为了什么？是为了这个目的；你生活是为了什么？也是为了这个目的；你赚钱等一切所做，都是为了这个目的。之所以这样，就是因为我们特别执著快乐这种感受，非常希望自己能感受快乐，获得快乐；我们也特别执著痛苦这种感受，不愿意自己感受痛苦。

其实，这个“受”（感受）是假的，是无常的。我们总想摆脱痛苦，为此想尽一切办法，觉得通过自己的努力可以不让自己受苦了。其实，即使你真的感觉不痛苦了，也是暂时的，你不可能不痛苦。“我不能痛苦，我要想尽一切办法让自己远离痛苦。”你的这种分别、执著，这种患得患失的状态，本身就是一种苦，因为它是一种束缚。是谁在束缚你？是你对痛苦的执著在束缚你，没有别的。人为什么不自在？

为什么痛苦？就是因为这个。之所以说要“知苦”，就是这个意思。我们要知道执著痛苦本身就是苦。

快乐也一样。我们想尽一切办法让自己快乐，其实我们所感受的这些快乐都不是快乐。真正的快乐应该是清净的、恒常的、不变的。但我们所感受的快乐本身是种贪恋，而贪恋本身是一种染污，有贪恋，你的内心是不会清净的；我们所感受的这种快乐也是无常的，不会恒常，不会永久，很快就会消失，会离开你的，这个时候带给你的只有痛苦。所以我们所感受的快乐本身就是种痛苦，而且它也是痛苦的因，会给我们带来痛苦。

所以，我们不能执著痛苦的感受，也不能执著快乐的感受。当你既不执著苦感，也不执著乐感，即“不缘受”（不执著感受），这时你才不痛苦，才会快乐。这种快乐才是不变的，才是清净的，才是真实的。

知道“受”也无自性，也是虚妄的。在这样一个认知、觉知中安住，不动摇，这叫受之念住。

心念住。“若知心唯名，则为于心随观心之念住。”

“心”指分别念。那种大心，是远离分别的心，也叫真心。但这里指的心是分别的，所以叫妄心。这个心是假的，不是真心。我们要见到心性——心之自性，即大空性，它是平等的。平等心是真心，分别心是妄心。所谓“妄心不死，真心不活”，妄心不息灭，真心就不会显现出来。“名”是假名。妄心实际是无自性、不存在的，只是安立这样一个名称而已。如果你明白了这样一个真相，了知了这样一个真理，然后安住，这叫心之念住。

法念住。“若不缘善不善法，则为于法随观法之念住。”

不执著善，也不执著恶。善恶也是无自性的，明白了这个真相以后，不执著善恶，这样修行是法之念住。



四念住都是解脱的因，成佛的因。如果要解脱，要成佛，就要做到这四个念住。

庚二（深入法无我）分四：一、身念住；二、受念住；三、心念住；四、法念住。

辛一（身念住）分三：一、具支分之身不成立；二、支分不成立；三、摄义。

壬一（具支分之身不成立）分二：一、对境身体不成立；二、身执说为迷乱。

癸一（对境身体不成立）分二：一、破与分支相连之身；二、破与分支不相连之身。

子一（破与分支相连之身）分三：一、破各自分支为身；二、破身住于每一部分中；三、摄义。

丑一、破各自分支为身：

为什么我们会有快乐和痛苦的感受呢？因为执著身体。若不执著身体，就不会有这些粗大的快乐或痛苦的感受。比如，身体生病了，我们就会感受痛苦；身体舒服了，我们就会感受快乐。主要是执著这个身体，所以要遮破这个身体。

所谓的身体在何处？这个要观察。如果身体实有，去寻找的时候，一定能找到实质性的东西。我们看看，能不能找到，身体到底在哪里？

身非足小腿，腿腰亦非身，
腹背及胸臂，彼等复非身，
侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身，
此中孰为身？

“身非足小腿，腿腰亦非身”：左脚和右脚是不是身体？不是。左脚和右脚都可以拿掉，都可以没有，但是身体还有。

小腿、大腿和腰部是不是身体？也不是，没有人将这些视为身体。我们觉得有身体，但我们想象中的身体不是小腿，不是大腿，也不是腰部。

“腹背及胸臂，彼等复非身”：那么身体的其他部位，比如腹、背、胸、臂是不是身体？这些也不是身体。我们也没有把腹部、后背等视为身体。

“侧肋手非身，腋窝肩非身”：侧肋、手、腋窝、肩都不是身体。

“内脏头与颈，彼等皆非身”：内脏——心脏、肺、肝、胆这些是不是身体？也不是。这些是身体的一小部分，也可以说是身体的一些部位，属于身体的支分（分支），这些都不是身体。

“此中孰为身”：这样一分，都分开了，都没有了，身体就找不到了。

比如，有一座房屋。我们把柱子、墙等都拆开，就没有房子了。把柱子、土、石头、木块等都堆在一起，也不叫房子。若是组合而形成一个比较特殊的形状时，就叫“房子”，车子等也一样。身体也是一样的。若将手、脚、头、腹部等单独取出来，堆聚在一起，这也不叫身体。若是将这些组合起来，变成一个特殊形状的时候，就叫“身体”。

可见，“身体”是假名，不是实有的。对这些身体的支分或部位一一进行观察，都不符合身体的标准，都不是身体。在这些支分上面没有身体，身体的这些部位不是身体。所谓“身体”，就是这些支分组合而成的一个特殊的形状。

如同刚才所讲，把材料都堆积到一起，组合后变成一个特殊的形状，这时候叫“房子”。其实没有房子，只是这样叫的。身体也是这样，没有身体。你通过智慧去寻找，就会大失所望，根本找不到这个身体。如果你真正明白了，真的



不去执著了，很多的烦恼、痛苦自然而然就消失了。

也许大家一听，觉得也没有什么啊，好像对自己今生的解脱没有太大关系似的。其实关系很大！

真的，大家就要这样去寻找。凡夫不知不觉中就认为有“身体”，有自己的身体，他人的身体，然后执著自己的身体，执著他人的身体。其实“身体”就是个假相。

丑二、破身住于每一部分中：

诸身遍散住，一切诸支分，
分复住自分，身应住何处？

“诸身遍散住，一切诸支分”：若对方说：是，一个一个部位都不是身体。但这个身体是普遍散在支分上，普遍散在这些部位里，这都是身体。

“分复住自分”：对方的这种观点也是不可能的。比如“头”，自己住在自己的支分上。头就是头，头上找不到身体，头上没有身体的成分。脚也一样，脚就是脚，脚属于身体的支分，这个支分住在自己的支分上，也不是身体。头单独拿出来，只能见到头，除了头，上面没有身体。手也是，手拿出来就是手，只能见到手，手上面见不到另外一个身体。

“身应住何处”：身在何处啊？

对方认为，这些头啊、脚啊、手啊等身体的支分或部位上面有身体，也就是说，身体普遍住于所有的支分上面。如果有这样一个身体，应该能看到，但是没看到，就是可见不可得，可以说它是不存在的。比如，手就是手，若认为手上面还有一个见不到的“身体”的法，这是不可能的。

若谓吾一身，分住手等分，
则尽手等数，应成等数身。

若每一个支分（部位）上面都有一个身体，支分（部位）有这么多，身体也应该有这么多，不是一个了。但是“身体”只有一个，没有那么多身体。所以，如果认为每一个部位都是身体，那手等部位有多少数量，身体也应该有同等多的数量。但是，没有这样的“身体”。

总之，我们首先对身体的支分一个个去观察，没有身体。若认为：这些一个个的支分不能成为身体，但这个身体是在支分上面普遍存在的，这些部位的总体是身体。那么，若这个身体和这些支分是一体的话，支分有多少，身体就应该有多少，这样就会有很多身体了，这是不合理的。若这个身体和这些支分是异体的话，支分上面还另外有一个身体，那么看见头时，就应该看见头上面有另外一个身体，看见脚的时候，脚上面应该有另外一个身体……如果有这样独立的身体，应该可以见到，但是没有见到啊！可见不可得，所以可以说不存在这样一个身体。

丑三、摄义：

内外若无身，云何手有身？

里里外外一切处当中去观察、寻找，都没有实有的身体。手以及其他的支分上面，怎么会真实存在身体呢？根本不会有。以一体的方式不能有，以他体的方式也不能有。

前面已经对此进行了观察，现在大家应该了知这样一个真相。若真正去寻找，以智慧去观察，身体就是一个虚妄之法，在体内体外、里里外外都找不到，根本不存在。

子二、破与支分不相连之身：

手等外无他，云何有彼身？



若综合体上面没有身，身体的每一个支分也都不能视为身，那么会不会另外有个实有的身体，即跟这些部位（支分）不相联，没有关系的身体？这更不可能了。

我们执著身体的时候，没有将另外一个法视为身体去执著。通过智慧、观察量去观察，也找不到这样一个身体。所以，手等支分之外的身体也是不存在的，这些也不是身体。

癸二、身执说为迷乱：

无身因愚迷，于手生身觉，
如因石状殊，误彼为真人，

“无身因愚迷，于手生身觉”：我们已经进行了观察，得到的结论是什么？实际上并不存在身体，没找到啊！不是仅仅说“没有”“不存在”，而是通过正确的途径去寻找了，没有找到。所以现在可以肯定地说，身体不存在。

但是，众生由于愚昧，不明真相，而对本无身体的手脚等法生起了身体的迷乱妄心。“有身体吗？”“有啊！”“哪个是身体？”你会指着自己说：“这就是身体！”这就是迷乱妄心啊！将不是身体的视为身体。身体其实是不存在的，我们却当成实有了，这就是迷乱妄心。我们确实有这种觉受和认知，但这是“迷乱妄心”，是错误的，不是真实的。

刚才通过观察去寻找的时候，没找到。在我们的见闻觉知面前，有身体，而且这个身体是实有的，但这是迷乱妄心。那些圣者们通过智慧观察，在他们的境界当中都不是实有的，不是如实存在的。

“如因石状殊，误彼为真人”：“就像造与人形状相似而将假人执著为人的妄心一样，乃至误认为人。”实际它不是真人，只是形状跟人一样，你由于没有看清楚而视其为真人了，然后就会分别，诸如“好看还是不好看……”“离自

己近还是远……”等。一旦你知道它不是真人，而是用石膏等材质造的，就不会分别了。好看也好，不好看也好，距离自己近也好，远也好，都没有关系了。

同样，手等这些支分不是身体，但被视为身体了，然后就执著它，分别“舒服不舒服”“好看不好看”等等。这样，分别、烦恼都生起了。

众缘聚合时，见石状似人，
如是于手等，亦见实有身。

若因缘聚合，形状与真人相似的石头也可能被视为真人。同样，我们若是没有去观察、了知，也会将手等部位视为身体而去执著。

壬二、支分不成立：

身体不成立，头、手、脚、颈椎、腹部等支分也不成立。

手复指聚故，理当成何物？
指亦指节聚，指节犹可分。
分复析为尘，尘析为方分，
方分离部分，如空无微尘。

这里也是讲聚合。手也可以再分为左手、右手，每个手可以分成五个手指，每个手指可以分成指节……这样一直分下去，手就没有了。所以“手”也是假名，没有事实存在的手。头也一样，可以从前后左右这样分成头盖骨。上面这个头盖骨可以再前后左右地分……这样头也就没有了。

都是聚合的，只要是聚合的就可以分，这样分下去，最后也就分没有了。说“没有”也“有”，能无欺地显现，不灭地显现。说“有”也“没有”，任何法都是，若有就可以分，即使再细微的法也可以分，不能分就是没有。为什么？



只要有，就肯定有方向；没有方向，肯定就没有。有方向，就可以分。所以，最后入空了。

若这个“空”是无所有，什么也没有，这也不行。若是这样，万法怎么显现啊？有部和经部之所以安立极微尘，就是这个原因。若是没有了，物质世界怎样产生啊？他们认为有极微尘，它是不能再分的微尘，是成立物质世界的基础。他们没有证悟空性，无法解释这些显现，说不明白，于是就特意建立了“极微尘”。

其实，这个极微尘存不存在？不存在。若是事实存在，它肯定还能分，因为它有方向。若没有东南西北等方向，怎么能说它是存在的呢？只要存在，就一定有方向，有方向就一定可以分。所以极微尘是不存在的。这样，我们可以说是了知空性了。

我们这样进行观察，发现它不可得，找不到这个实有法，找不到这样一个真实的法。但是若说“没有”，它还“有”。这些显现是不会断灭的，就这样无碍地显现。怎么显现的？这叫空性。说“没有”也不是，说“有”也不是。所谓“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。”这就是般若空性的真理。

这样一分，身体就没有了；身体的这些部位，比如头、脚等，一分也没有了；头或脚的支分也可以分，没有了；这个支分向下再分，也没有了……这样分下去，都没有了。但是这个“没有”还“有”，都显现了；说“有”也“没有”，没有一个实质的，没有一个绝对的，没有一个不变的。那剩下的是什么？是变化的。“有”的是什么？是随时变化的，是观待而安立的，是假名、假相。

这些显现是变化的。一切法随时都是变化的，你要明白这个道理。变化了，正常。身体变化了，昨天健康，今天不

健康，正常。若认为“是不是冤亲债主来找我了？是不是我吃的东西不对了？”这些原因不是主要的。万法本身就是这样一个变化无常的自性，所以，原来身体健康，现在变成不健康了，正常；原来没钱，现在变成有钱了，正常；原来有钱，现在变成没钱了，也正常……都是变化嘛！包括感情，都是变化的。今天有感情，明天没有感情，正常。一切法都是无常的。

这些显现是观待的。好也好，不好也好；清净也好，不清净也好，都是观待的。“怎么不清净了？这是清净的啊！”对你来说是清净的，但是对他来说是不清净的。好和坏也是，执著这是“好”，一旦有人说“不好”就生气。对你来说是好人，但是对他来说是坏人。各有各的想法，各有各的因缘。就是观待嘛！不能总是以自己的想法要求对方，不能总以自己的习惯来要求别人。“这个对，那个错……”什么叫“对”，什么叫“错”？你觉得“对”就对，你觉得“错”就错吗？你也不是佛，若是佛的话可以。但若是真成佛了，也不会这样分别的，他会觉得，正常啊，没什么……一切没有绝对性的，大家要明白这个道理。

一切显现都是假相。不可靠是正常的。只要是缘法，都是虚妄的，虚妄的就是不可靠的。都是假相，没有什么值得大惊小怪的。觉得“这个不可靠，那个不可靠”，都不可靠！都没有可靠性。

为什么我们要研究空性，证悟空性？一切法本来就是这样的嘛。都是无常的，没有什么；都是观待的，没有绝对的。自己有自己的因缘——我有我的因缘，他有他的因缘；我有我的福报，他有他的福报。不一样啊！所以，为什么人总是自寻烦恼，也让别人烦恼呢？就是这样造成的——不明真相嘛！若了解了空性以后，其实一切法就是这样的，都是无常、



虚假的，都是观待而安立的。

壬三、摄义：

是故聪智者，谁贪如梦身？
如是身若无，岂有男女相？

“是故聪智者，谁贪如梦身”：这个身体是显而无实的，如梦境般。若是一个具有观察力的智者，无论是对自己的身体，还是对他人的身体，怎么会有贪着呢？谁会去贪着呢？

凡夫都没有观察力。我们不仅贪着自己的身体，还贪着他人的身体。因为贪着身体，就会绞尽脑汁去满足它，让这个身体舒服。我们的妄念是怎么来的？就是这样来的。贪心、嗔恨心、嫉妒心、傲慢心等烦恼也是这样来的啊！

贪着自己的身体，执著自己的身体，然后贪对身体有利的，让身体变得舒服的东西。吃好的，吃有营养的；穿好看的，让身体好看嘛！嗔恨对身体有害的东西以及对身体进行伤害的人，哪怕是一个不好的态度，心里也会烦恼、嗔恨，生闷气；嫉妒比自己身体漂亮的，嫉妒比自己身体高贵的；对长得不如自己的人就傲慢，觉得“我比他好看，我的身体比他的身体珍贵”。贪嗔慢嫉等一切烦恼都是由执著身体产生的。

为了这个身体，为了世间的这些琐事，造了各种各样的业，将来都是要遭受业果的，要在六道轮回里感受无穷无尽的痛苦。这一切祸害的根是什么？是对身体的执著！

“如是身若无，岂有男女相”：对身体进行观察以后，我们知道它是虚妄的，不是真实的，如同梦境。但是，没有智慧的人还在执著，执著男相，执著女相。

其实，这个身体就是无常的、无我的、空性的。无我的，不是实有的；空性的，没有自性，如梦境，如幻相。它还是

痛苦的，不净的。这个身体从外到里，从里到外，没有一处是清净的，没有一处是能用的。

看看头发，清净吗？你去天葬台看看，一见到人的头发，你就会产生恐惧，就会恶心，哪有干净的，哪有清净的，哪有可爱的？现在很多人还执著头发，有的人执著头发是黑色的，有的人执著头发是黄色的……你不去天葬台也行，当别人剃头的时候，你把那些头发都捡起来仔细观察一下，清净不清净，可爱不可爱？若还觉得清净可爱，还有点道理，但那是不可能的事情。

还有指甲、皮肤、骨头、人皮多恐怖，多肮脏啊！你为什么还那么执著呢？有些人还执著皮肤的颜色，“皮肤黑”“皮肤白”……白怎么了，黑又怎么了？还有肉，其他众生的肉有些人还能吃，但人的肉不能吃，更不用说别的了。肉有清净的吗？有可爱的吗？还有骨骼。有些人一见到头盖骨就觉得恐怖，看都不敢看，其实这些做法器时都已经被洒净了，都是加持过的，没有什么。而普通的骨骼都是肮脏的、恐怖的，没有一个可爱的。你到底贪什么，喜欢什么呢？还有内脏——心脏、肝、大肠、小肠等，拿出来看看，有干净的吗？有清净的吗？有可爱的吗？没有吧！

这个身体就是由各种不净物组成的。哪有清净的？哪有可爱的？不进行观察时不知道，还觉得挺美，觉得可爱。若一进行观察，从头发到指甲，从皮肤到内脏，没有一处是清净的，没有一处是可爱的，所有的这些统统都是肮脏的，恐怖的。这么多肮脏的、恐怖的东西堆积到一起，就开始贪了，就觉得可爱了。人啊，真是颠倒！这是事实啊！

无论是男身还是女身，第一，都是假相，都是如幻如梦的；第二，都是不清净的，都是恐怖的；第三，都是痛苦的。既然如此，我们还贪什么，执著什么啊？还当真，觉得实有，



难道这不是颠倒吗？这是一切痛苦的根啊！

自己已经够无明的了，够不清净的了，身边再找一个同样无明、不清净的人，这不是雪上加霜嘛！但人都是这样，还必须要结婚，必须要生孩子——都是“必须的”，不知道是谁定的。

佛在《念住经》中讲：“女人祸害根，毁坏现后世，若欲利己者，当舍一切女。”这是针对男人讲的。若是针对女人，就是当舍一切男。

“现”指今世，“后”指后世，既毁坏今生，又毁坏来世。若女人贪着男身，男人贪着女身，今生不得安乐，来世不得解脱。若你不贪着，就没有什么；若贪着了，就是这样。如果希望利益自己，当舍一切女，或当舍一切男。

身边多了一个凡夫，然后烦恼、痛苦，不停息啊！在座的很多人都结过婚，都生过孩子，都经历过这些。你结婚以后真的得到快乐了吗？你生完孩子以后真的得到幸福了吗？结婚后，新鲜感过去了，就开始吵啊，闹啊，打啊，杀啊，骂啊……把身边的人视为“我”所有了——“我”的男人，“我”的女人，真的烦恼啊！觉得对方眼神有点不对，心里就开始烦恼了，然后就开始吵，开始造业。可以说苦多乐少，甚至是无乐——只有痛苦，没有快乐。过也过不下去，离又离不了，就互相折磨。怎么办呢？觉得生个孩子就好了，家里有个“宝贝”就好了。哪是“宝贝”，又增加了一个债主嘛，有什么好的？有孩子了，更出脱无期了，因为要抚养孩子；孩子长大了，还有孩子的孩子，没完没了……都是自找的，什么叫自寻烦恼，自找痛苦？这叫自寻烦恼，自找痛苦。

《月灯经》中云：“极大怖畏之绳索，乃为难忍女人锁。”这是针对男人讲的，对女人来讲也是“难忍”。“极大怖畏之

绳索”——男人是捆绑你、束缚你的绳索。谁会真正捆绑你？谁会真正束缚你？对男人来说，执著女人是最大的，最令人畏惧的绳索。对女人来说，执著男人是最大的，最令人畏惧的绳索。最可怕的，最有力量的就是对男人或对女人的执著，这才是最恐怖的绳索。它紧紧地捆绑你，让你不得自由，不得自在啊！

所以，对身体的执著是一切痛苦的根，一切畏惧的根。学会放下吧！不能贪着就是要放下的意思。若是有贪着，就是没有放下；没有放下，就有烦恼和痛苦。这不是说你不能结婚，不能生孩子，而是让你放下，不能执著。若是你放不下而去执著，那就是一切痛苦的根，一切烦恼的根，会毁坏你的今生和来世。若是你真正从心里放下了，就当了缘了债，这些也可以当做救度他人的一种方便。

前面讲了不净和痛苦——身体就是不清净的，就是痛苦的。这里讲的是无我和空性。既然身体不存在，身体的差别——男相与女相又是什么呢？根本不存在。

我们要多思维，多观察，要尽量做到不贪着，尽量学会放下。彼此的执著和贪恋是一种伤害，没有利益。在一起或相处时，应该以慈悲心互相对待，互相接触。这种慈悲心多好啊！你真心地希望对方远离痛苦，获得安乐；对方也是真心地希望你获得安乐，远离痛苦。彼此以慈悲心接触，用真心来对待，这样你们之间的吵闹，甚至烦恼和痛苦就都不会有了。

真心的力量是不可思议的。虽然现在我们也希望对方好，但若仔细观察，都还是自私的。为什么这么说？因为他是自己的家人，如果他不好，会给自己带来灾难，出于这种发心来保护对方，还是自私的。我们应该无私心地、真心地对待对方，跟他人相处。若能这样，其他无情的众生，甚至



物质都可以被感化，更不用说有心的众生了。

执著和贪心都是不应理的。你去执著，然后有贪心，这都是不好的，都是不清净的，都是令人畏惧的、痛苦的。如果没有执著和贪心等，就可以感化、转变。念一转，心一转，境也就跟着转了；念一转，心一转，境也就变了。即使是不清净的，也可以变成清净的；即使是恐怖的，也可以变成可爱的。

思考题：

1、四种念住都是什么？

2、怎样才能断除对男身或女身的贪着？

《入行论讲记》（总第一00讲）

摘要：

5、深入法无我，而深入对境无我。

（2）抉择受念住。

辛二（受念住）分四：一、受之自性；二、受之因触；三、受之对境；四、执著不成立。

壬一（受之自性）分二：一、胜义中受不成立之理；二、修分别彼之对治。

癸一（胜义中受不成立之理）分二：一、遮破之理证；二、破彼之回答。

在胜义谛中，感受不成立。其实这些快乐、痛苦的感受都是迷乱的现象，不是真实的，在究竟的胜义谛上是不存在的。

在抉择胜义谛的时候，也可以说在抉择诸法究竟实相的时候，若承许“受”存在，那“受”就成为了实成法。实成法有三个特点：

第一，它是恒常的。龙树菩萨在《中观根本慧论》云：“设若自性有，则彼不成无，自性成他法，永时不应理。”

在究竟上，若任何法有自性，那么它永远都不能成为无。“无”就是没有。它永远都有，就是恒常。

若没有了也不应理，就变成其他法了，这也是不应理的，所以永远不能变成他法。抉择胜义谛的时候，任何法若是真有自性，它就是恒常的。若是先有后来没有了，就不是实成法。若是后来变成他法了，发生变化了，就不能是实成了。

第二，不能观待。若是观待于他法，就是假立的，不是实有的。比如说长和短，左和右。长和短是观待而安立的，



没有绝对的长，也没有绝对的短；左和右也是这样，观待左而安立右，观待右而安立左。左右是有变化的，没有绝对的左，也没有绝对性的右，因为观待的缘故。

究竟上实有叫实成，它是实实在在存在的，所以不能是观待的。若是观待，就不是实实在在存在的，是假立的。

第三，实成是独立的、独一无二的，它不能变成多法（几个或很多）。若是多法，就不是实成。我们通过观察量分析过，这个法若是能分解，就不是实质性的法，不能分解的才叫实有。如果苦的感受和乐的感受都是事实存在，那就成为了实成法，成为了永恒法。

子一、遮破之理证：

苦性若实有，何不损极乐？
乐实则甘等，何不解忧苦？

“苦性若实有，何不损极乐”：苦的感受若是实成的，就是恒常了，就要永远存在、显现。因为苦受和乐受相违，所以在一个人的相续中不能共存，或者只能有苦受，不能有乐受，或者只有乐受，不能有苦受。

每个众生只能有一个心的相续，不会有两个心的相续。这个相续若是有苦受，就不能有乐受；若是有乐受，就不能有苦受。好比黑暗和光明，这两个法是相违的，有黑暗就没有光明，有光明就没有黑暗。同样的，苦受和乐受是相违的，有苦受就不会有乐受，有乐受就不会有苦受。

若苦受是恒常的，就会阻碍产生快乐，即在它的相续中永远不能产生快乐。

“乐实则甘等，何不解忧苦”：若乐受是恒常的，只能有乐受，不能有苦受。快乐的感受是怎么产生的呢？因为有甘美的食品等，就会产生快乐。通过这些好吃的、好穿的，

应该能永远产生快乐。这些对具有忧愁、疾病等极度折磨者也应该能起到作用，但是没有起到作用。对因忧愁、疾病而非常痛苦的人来说，即使给他们好吃的，给他们好看的，他们也快乐不起来。他们的痛苦太大了或内心的苦受太强了，在这种情况下，即使给他们说一些好听的话，给一些好吃的东西，仍然对他们起不到作用，他们不会快乐起来，不会有乐受。

按你们的这种观点，快乐的感受是恒常的，它应该是永存的。那对这种极度痛苦的人，他们内心里也应该有快乐，也应该有乐受。这些快乐的感受是通过因缘产生的。那么，通过同样的因缘，也应该令那些极度痛苦的人产生快乐，也应该能起到作用。

这只是一种说法而已。其实，快乐的感受若是恒常的，那就要永远快乐，不会有痛苦的时候。否则，若是快乐的感受没有了，就不能说是自性法；若是变成痛苦的感受了，变成他法了，也不能是自性之法。

若是实有的，就跟实际情况不符合，统统是不应理的。只有快乐，没有痛苦，这种说法是不合理的。为什么？因为人有时候快乐，有时候痛苦，有的人痛苦过后也有快乐的时候。

所以大家要明白：无论是快乐的感受还是痛苦的感受，都是无常的，都不是实有的，都是一种迷乱的现象，也可以说是一种假相，不是实有的。

子二、破彼之回答：

若谓苦强故，不觉彼乐受。
既非领纳性，云何可谓受？

“若谓苦强故，不觉彼乐受”：如果对方说：痛苦虽然



是真实存在的，但如果在相续中生起了强有力的快乐，便会压服痛苦。也就是说，内心的痛苦是真实存在的，并非没有了，但是当相续中生起了力量非常强大的快乐时，痛苦就被压服，感觉不到痛苦了。这个时候不是没有痛苦，而是因为快乐的感受太强大了，所以痛苦被压服而感觉不到痛苦了。

“既非领纳性，云何可谓受”：“受”是领受。若它不是领受的本性，苦就不是“受”了，即它就不是痛苦的感受了。所谓“受”，是领受的本性。某种法的本性是领受的，才叫“受”。但你们说的这个痛苦不是领受之本性，它没有领受，所以它不是“受”。《入行论释·善说海》云：“因为不具有受之法相故。”受的法相是领受之本性，而它不具有受之法相，没有领受的本性，所以它不是苦受。

若谓有微苦，岂非已除粗？
谓彼即余乐，微苦岂非乐？

对方认为，若相续中生起了快乐，而且这种快乐特别强大时，这时虽然没有粗大的苦，但有细微的苦。

这种说法也是不合理的。相续中产生快乐，由这个快乐遣除了相续中粗大的苦。既然能遣除粗大的苦，怎么还会剩下细微的苦呢？为什么不能遣除细微的苦呢？

对方解释道：细微的苦不能说是苦，而是一种欲乐。细微的苦受，其本体是粗大快乐以外的一种微弱的喜乐。

这也是不合理的。你们说这不是痛苦，是一种快乐，但不是那种粗大的快乐，而是粗大的快乐之外的微弱的喜乐。若是这样，细微的苦就无法成立了，它就是快乐，就不能说是痛苦的感受了。虽然是微弱的，但也是快乐的。

这一段中，双方进行争辩。对方认为，乐受或苦受都是实有的，可以说是恒常的。痛苦或快乐过后，看似没有了，

其实都有，在相续中一直存在着。只是快乐强大的时候，就感觉不到痛苦了；痛苦的感受强大的时候，就感觉不到快乐了。当相续中快乐的感受强大时，就会压过痛苦的感受。这个时候，虽然痛苦的感受也存在，但是特别细微，因为快乐的感受太强大了，没有感觉到痛苦。这种说法是不合理的。既然没有感觉到，就没有领受，没有领受就不是“受”。你们也只是这样说说而已，其实进行观察的时候，这都是不合理的。为什么？你没有感受到，就不能是快乐的感受；你没有感觉到，就不能说是痛苦的感受。若没有感受到，那就不存在这些感受了。

尤其有些外道会这样讲：“噢，另一个法强大的时候，此法就显现不出来，感觉不到……”有这些说法。但这都是不合理的。没有显现出来，就不能说是显现；你没有感觉到，就不能说是感受了。如果是感受，肯定要感觉到，没有感觉到的就不能说是感受。所以这种说法也是不合理的。

倘因逆缘故，苦受不得生，
此岂非成立，分别受是执？

“倘因逆缘故，苦受不得生”：痛苦的逆缘是快乐。因为快乐的感受是恒常的，所以痛苦的感受不能产生。若是有快乐，就不能有痛苦。在同一个相续当中，苦受和乐受不能同存，若快乐存在，痛苦就不能产生。

“此岂非成立，分别受是执”：既然这样，痛苦怎能成立？痛苦就不成立。如果对于未生起的痛苦分别为受，难道这不是一种颠倒执著吗？一定是颠倒执著！

既然你们说快乐是实有的，就会有这样的过失。若认为痛苦是实有的，前面已经分析过，也同样有这个过失。若快乐是实有的，就要永恒，这样痛苦就不能产生。若痛苦不能



产生，痛苦就不存在了。若还将不存在的痛苦分别为苦受，完全是一种颠倒，一种分别执著，这是愚痴颠倒！痛苦也一样，若痛苦是实有的，它就是恒常的，这样快乐就不能产生。将未产生的快乐分别为受，这也是愚痴颠倒，完全是自己的分别执著。所以，痛苦或快乐都不是事实存在的，不是实有的本性。

前面，我们讲了实有，即在究竟上有。自宗必须要明白：这时是万法抉择为空性的时候，也可以说是在抉择诸法最究竟的实相的时候。在抉择诸法究竟实相的时候，若是说苦受或乐受等任何法是实有、真有，那就是实成法。若是实成法，就有三个特点。实成法和缘起法是相违的。缘起是在世俗谛上讲的。这时二谛已经分开了，在世俗谛上这些都是存在的，但是在世俗谛上存在的实际上是迷乱的一种显现。

二谛也有不分的时候。讲《入行论·智慧品》的时候，二谛应该是不分的。为什么？寂天菩萨属于应成派，他直接抉择的是大空性，也可以说他抉择的是最究竟的胜义谛，这个时候二谛是不能分开的。但是，自宗宁玛派全知麦彭仁波切讲过，在胜义谛上不存在等于在胜义谛上不存在，但不等于在世俗谛上不存在。所以在抉择最究竟的胜义谛的时候，这样理解也可以。

癸二、修分别彼之对治：

故应修空性，对治实有执，
观慧良田中，能长瑜伽食。

“故应修空性，对治实有执”：在这里，执著受——快乐的感受、痛苦的感受，完全是一种迷乱，因此应当修持这种迷乱的对治法。对治法是什么？即分析诸法无有自性的智慧。只有通过此法，才可以对治迷乱。

我们执著快乐的感受，执著痛苦的感受，为了获得快乐或摆脱痛苦而不择手段地造业而导致轮回，令自己感受无穷无尽的痛苦。那怎么对治啊？怎样才能不执著、不颠倒啊？学修智慧！学修分析诸法无自性之智慧。

“观慧良田中，能长瑜伽食”：智慧观察的良田中所生的果实禅定，是能长养证悟瑜伽实相身体的食物。

现在有很多人说：“我要修禅，我要坐禅……”你坐禅，有没有“分析诸法无有自性”这一智慧啊？若是没有这个智慧，你坐禅没有用。即使真的有功夫了，也就是可以入定了，那也不是禅宗，也不能解脱。

现在有很多人，包括一些学大圆满法的人也说：“我直接修正行就可以了吧？直接静坐就可以了吧？”你明白了吗？见性了吗？如果你见性了，真的明白了，就可以，这时尽量安住就行了。此处所讲的禅定，即智慧观察的良田中所生的果实禅定，是最有力量的，是最好的对治法。但是，恐怕你没有啊！“给我传窍诀了，我现在已经可以……”有的人到处求窍诀，得到窍诀后，就认为自己可以修正行了，可以直接安住了。哪有那么容易啊？像到县城取邮包一样。有那么容易吗？若有那么容易，众生应该差不多都解脱了，轮回也快要空了，尤其是地狱里的那些狱卒们也快要下岗了。没有那么容易，别欺骗自己！

我们是寂止和胜观双修的，是慧中修定。若是有寂止和胜观双运，有这样的禅定的食物，这个修行人、瑜伽士就会成长得特别快啊！很快就会成熟、圆满的。

壬二（受之因触）分三：一、破根境相遇；二、破与识相遇；三、摄义。

癸一（破根境相遇）分二：一、总破相遇；二、破微尘



相遇。

子一、总破相遇：

根境若间隔，彼二怎会遇？
无隔皆成一，谁复遇于谁？

受是怎么产生的？是通过触产生的。我们现在就分析触。

首先分析根和境（尘）接触。根，指耳根、眼根、鼻根等六根；尘（境），指色、声、香等六尘（境）。它们之间的接触有两种情况，一种是根和境有间隔，一种是根和境无间隔。

二者若有间隔，就不能说相遇。此处讲的间隔不是时间间隔，而是空间有间隔、有空隙。若有间隔，就像东山和西山一样，不能说它们二者相遇，所以没有接触。

二者若无间隔，就是“二成一”。这是什么意思？根和尘若没有间隔，就要全面相遇（接触）。一部分相遇（接触）就不能说这两个法接触（相遇）。此处讲的相遇指的是接触，有相遇就可以说接触。

前面已经分析过。不观察的时候，可以说“部分接触了”，“张三和李四接触了”，但这是很粗大的“接触”。在名言谛上，可以说他们接触了。但若仔细观察，二者根本就没有接触。法的部分不是法，就如前面所讲的，手不是身体，手是手。若手是身体，那手没有的时候，身体也应该没有了，这是不合理的。某法的部分不能是某法，所以部分法接触了不能说是法接触了。

若不观察，笼统地可以这样说，可以这样认识。若细致进行观察，就不能这样说了。因为身体的部分不是身体，部分接触了不能说这个法接触。比如，即使前面接触了，还有后面呢。若是前面接触了就说接触了，那么后面没接触就可

以说没接触，一个道理嘛。

若不仔细观察，在名言上我们是可以这样沟通的，可以这样说，诸如“张三和李四接触了”“他的手碰他的手，接触了”等。但若仔细观察就不是了，这种说法就不合理了。

大家就要明白这个道理：若根和尘无间隔而接触，就要前后、上下、里外等全面接触。这样的话，二者就成为一个了，即“二成一”，根和尘就成为一个法了。就要这样观察，就要这样分析，这样才能明白。

若是二者成为一体了，只有一个法，谁跟谁相遇啊？谁跟谁相接触啊？不能说自己跟自己接触，不能说自己跟自己相遇。

所以，二者有间隔不能接触，没有间隔也不能接触。有间隔肯定不行，那就没有接触了。若没有间隔，二者就成为一体了，也不能说是相遇。所以，二者没有相遇。若仔细观察，都不合理；若不观察，名言上都是这样安立的，世俗上都是这样成立的。

子二、破微尘相遇：

尘尘不相入，无间等大故。
不入则无合，无合则不遇。

“尘尘不相入”：属于根的微尘和属于境的微尘之间接触的时候，不能相入。

有部和经部认为，极微尘是实有的，很多极微尘聚到一起组合而成柱子、宝瓶等粗物。其实这是不合理的。这些微尘和微尘之间不能相遇。与前面所说的道理相同。若是这些微尘之间要接触，就要全面接触。若全面接触，就要融为一体。但二者不可能融为一体。

“无间等大故”：两个微尘体积一样大。其中一个已经



占了它自己的全部的位置。若另一个微尘跟它相融，那一个微尘的这个位置上不能融入另外一个微尘。若一个微尘的位置或它所占的体积上融入另外一个微尘，那这两个微尘就变成一个微尘了。这样，第三个微尘融入其中，第四个微尘又融入其中……最后，须弥山都融入到了一个微尘里。这样一来，或者说须弥山变成了一个微尘，或者说一个微尘的重量和须弥山等同。这是多大的一个过失啊！

一个微尘的空间已经被自己占满了，另外的法不能融入到这个位置。如果能融入，那么第二个、第三个、第四个微尘都能融入……最后整个须弥山的微尘都融入到一个微尘里。须弥山就变成一个微尘了，须弥山的大小和一个微尘的大小等同，须弥山的重量和一个微尘的重量等同。

“不入则无合，无合则不遇”：所以微尘和微尘不相入。若是承许二者相入，就会有这么大的过失。若是不相入，就有间隔了，就不能说是融合。若是“无合”，就不能说有相遇。

无分而能遇，云何此有理？
若见请示我，无分相遇尘。

《入行论释•善说海》中讲：承认无分微尘一方能相遇的说法怎么会合理呢？倘若如此，显然就成了相遇与未遇的两部分。假设见到存在相遇并无有方分的情况，请显示给我看看，根本无法显示。

若是无分微尘，就肯定无相遇；若是有相遇，就肯定不是无分微尘。

癸二、破与识相遇：

意识无色身，遇境不应理。
聚亦无实故，如前应观察。

"意识无色身，遇境不应理"：意识不具色相，所以不可能存在跟对境相遇的情况。若是它有色相，也许可以说跟别的法相遇。

"聚亦无实故，如前应观察"：对方认为，根、尘、识三者聚合时就有触，然后就产生受。在世俗谛上可以这样讲，尘、根、识三者聚合，然后产生这些乐受、苦受等意念。但是在胜义谛上，这个聚是假立的，若进行观察，都是不存在的。前面已经观察过，已经讲过。

聚不是实有。前面讲，"手复指聚故，理当成何物？能聚由聚成，聚者犹可分。分复析为尘，尘析为方分，方分离部分，如空无微尘。"这是对聚进行分析。这样进行观察，聚也是不成立的。

所以，意识直接跟外境相遇、接触，这种说法是不合理的。

癸三、摄义：

若触非真有，则受从何生？
何故逐尘劳，何苦伤何人？

"若触非真有，则受从何生"：刚才已经进行了分析，相触不合理。若没有相触，哪来的受啊？有触才有受，没有受，就没有快乐或痛苦的感受。

"何故逐尘劳，何苦伤何人"：快乐的感受不是实有，它是虚妄的。为什么要为了获得乐受而辛苦劳累呢？完全是徒劳无益的。为了这一虚妄的东西而这样令自己精疲力尽，何必呢？放下吧！放下就是快乐，放下就有真正的快乐。

痛苦的感受也是虚妄的，苦受不存在，犹如空中的鲜花。若无痛苦，痛苦不存在，又如何能伤害人？又能伤害何人？为了摆脱痛苦而辛苦劳累，也是没有意义的。

我们执著痛苦，想摆脱痛苦，这个执著本身就是痛苦。



你执著痛苦，甚至想去逃避痛苦，这个时候不可能没有痛苦，痛苦会和你形影不离。一旦你不执著痛苦，不去逃避痛苦的时候，痛苦就烟消云散了，就解脱痛苦了。这叫放下，放下就不痛苦了。归根结底就是这个意思。

我们执著快乐，追求快乐，就不会有快乐。这种心本身就是一种苦——求不得苦。患得患失本身就是苦。人为什么苦？就是这个原因。有一天我们不执著快乐，不去追求快乐的时候，放下了，这个时候快乐自然显现，当下就是快乐。

所以，大家别太在意这些感受。若在意这些快乐的感受并想获得，在意这些痛苦的感受并想摆脱，有这样的分别取舍，内心就不会平静，不会快乐。

前面进行分析观察，无论是乐受还是苦受，都是无自性的，都是刹那变化的。观待痛苦的这个快乐是不会永恒的，很快就会变。暂时感到痛苦了，遇到一些不太愉快的事情了，也不要太执著。它是观待快乐的，也是无常法，很快就会变。人要做到在一切境当中稳重、淡定。所谓的快乐也不会永久，所谓的痛苦也不会永久，都是暂时的，都会过去的。内心平静下来，没有这些分别了，大乐就显现了，那才是永恒的、真正的快乐。

放下，不会有事的。都是如梦如幻的，主要不影响你自己的内心就行了。虽然暂时不太顺利，但是内心也应当保持愉悦；当比较顺利、如意的时候，也不能得意忘形。一切都是暂时的。所以，人要稳重，要淡定，不能总是漂浮不定，像被风刮的吉祥草一样，风往东面刮就往东面摇，风往西面刮就往西面摇。人要有自己的人生目标，有自己的做人标准，谁说也没有用。漂浮不定的心态是成就最大的障碍，是一切祸害的根。所以在任何境界当中，大家要学会放下，学会淡定。

生老病死是正常的。有生就有老病死，正常啊！一个肉体，能没有病吗？再先进的机器时间久了，都有出现故障的时候，有坏的时候，更别说人了。我们就是太执著了！你看看，自己的这个身体里里外外哪有一处是坚固的呢？老又有什么，正常啊！有的人不愿意老，因为老了而苦恼，还对年龄保密，有意义吗？衰老谁也没法控制啊！现在流行整容，整来整去，最后整成什么样了？自然多好啊！能够做到自然，才是最庄严、最美丽的。保持这种自然、原本的状态，才顺眼顺心。有些修行人看似挺脏，穿得挺破，可能一辈子都没有洗过澡，没有换过衣服。但是别人跟他们接触的时候，那是发自内心的喜欢，他们给人的感觉真的不一样。

所以，大家别装！自己是什么样的人就是什么样的人。有时候你们装得太假了。包括说话也是，心里想说什么直接说就 OK 了嘛！你内心是什么样的，别人一看就能看出来，一听就能听出来，你没有必要还说一些好听的话来掩饰自己。自己敢说实话，就有力量。虽然当时可能有些人接受不了，但是过后他一定会理解，甚至会接受的。

我就有这个毛病，不会装。现在很多人认为这是一种毛病，但是我不觉得。很多人认为我不会说好话，觉得这样不好。但是我装不出来，说话文绉绉的，做起事来柔柔软软的，我真的不会这样。

只要心里清净，没有恶念，就可以了。什么叫真诚？什么叫恭敬？不是在表面上去做，而是在内心里对他没有不好的念头，没有害心就行了。要自然，尽量保持原本的状态，就好了。

若见无受者，亦无实领受，
见此实性已，云何爱不灭？



《入行论释•善说海》中讲：一旦彻见到了既无有任何受者的我，也不存在感受本身这一阶段，当时已远离了苦乐，贪爱怎么会不灭除呢？一定会灭除。

前面已经观察了，没有受者，也没有受。若有快乐的感受，想获得，这就是贪爱；有痛苦的感受，想摆脱，这也是一种贪爱。有受才有贪爱，没有受就没有贪爱了。没有贪爱，就不轮回、不痛苦了。

壬三、受之对境：

所见或所触，性皆如梦幻。

无论是所见还是所触，一切外境法都是现而不实、如梦如幻的本性，为此它们的有境受也不存在实有。既然外境不存在了，内心的感受也就不存在了。没有所取境，能取心也就没有了，乐受、苦受等这些受也不存在了。

这是通过分析对境不存在，能受的心也就不存在了。

壬四、执著不成立：

与心俱生故，受非心能见。
后念唯能忆，非能受前心，
不能自领纳，亦非他能受。

这里主要是从内心的角度进行分析的。

若见受的这个心与受二者同时产生，这是不可能的。所见受和能见心二者，先有所见受才有能见。若二者在同一时间产生，就没有因果关系，也不能说是跟它一同产生的这个心见到这个受或了知这个受了。

若在受之前或之后产生的心来了知或见到这个受，这也是不合理的。后产生的心只能忆念它，前产生的心只能希求它，并不能亲自体验，因为没有在同一时间里。

受之前的那个心，产生受的时候已经灭了，没有了；受之后的那个心，受存在的时候，那个心还没产生。所以这两个心都可以说是无为法，这样也不能安立因果关系，也不能说它能见到。

若是受存在，心应该能了知。但跟它同时的、现在的心不能了知它，在它前面的，后面的心也不能了知，所以没有能见的心。

毕竟无受者，故受非真有，
谁言此幻受，能害无我聚？

前面已经进行观察了，受者众生没有，苦受和乐受这些感觉也没有，都不是实有，都不存在。如此一来，还怎么能以乐受利益，以苦受加害这个无我的蕴聚呢？因为能利与能害均不成立。

乐受和苦受都不成立。乐受不能利益，苦受也不能伤害，受者“我”也不存在。进行观察的时候，没有“我”的蕴聚，怎么能受到利益或伤害呢？都不成立。

这是受念住。

前面讲的是身念住，今天讲的是受之念住，明天开始讲心之念住。

思考题：

1、若苦受及乐受皆是迷乱，那么佛就没有乐受了吗？

2、大菩萨示现生病，是否有苦的感受？



《入行论讲记》（总第一〇一讲）

摘要：

5、深入法无我，而深入对境无我。

（3）抉择心念住。

（4）抉择法念住。

辛三（心念住）分二：一、意识不成立；二、五根识不成立。

壬一、意识不成立：

前面讲了，身抉择为空，受抉择为空。下面主要讲心抉择为空。

意不住诸根，不住色与中，
不住内或外，余处亦不得。

“意不住诸根”：“意”就是意识。在眼根、耳根、舌根等六根当中，意识皆不存在。我们都认为有意识，而且是实有，但意识也不是实有的。

意识和六根或六尘，二者以一体的方式也不存在。因为意识——所谓的心，应该是一个，但根有六个，色等这些境也有六个，所以不能说是意识。六根、六尘坏灭了或是不存在的时候，意识还是存在的。比如说耳根不存在的时候，意识还是存在的。如聋人，他没有耳根，但有意识。再如盲人，他没有眼根，但还有意识。虽然没有六根，但是有意识，说明这些都不是心。

色等六尘也是这样的。比如说即使没有色法，看不见东西，但意识也存在；即使听不见声音，意识也存在。色等六尘都没有的时候，意识还是存在，所谓的意识还可以有。由

此可见，色等六尘都不是意识。

意识和六根或六尘，二者以多体的方式也是不存在的。多体就是通过眼、耳、鼻、舌、身、识这些六根而产生意识，这也是不合理的。

我们在前面对此已经分析过了。只有六根和六尘有接触（相遇），才可以产生意识，但它们没有接触（相遇）。若是没有“触”，就没有“受”；若是没有这些感受，就不会产生意识。每一根、每一境都不能产生意识，它们都没有产生意识的能力，所以不可能有依六根、六尘产生意识的情况。

通过分析可知，意识不能产生，没有产生就不会有存在了。

六根和六尘无论是以聚合的方式，还是以单独的方式，都不能为意识。前面讲过，“聚”是虚幻的，没有实质，所以它也不能是意识。若它是意识，这个意识就是虚幻的，就不是实有。若是单独的方式，也不成立。六根中的每一根、六尘中的每一尘都不能为意识。即使六根、六尘坏灭了，停息不存在了，意识仍然存在。所以不能把这些根尘视为意识。

心（意识）不在身内，也不在身外，除此之外，他处也得不到心。

我们经过观察，了知意识不存在。若是存在，应该在这些根尘当中存在，但是没有存在，这是通过分析得出的结论。这个分析是有必要的，这样进行分析以后，所得到的结论才是正确的，才是真实的，这叫做正见——正确的见解，所以需要分析。否则，仅笼统地去理解，模糊地去了知，似乎明白了，觉得知道了，但若进一步问你原因，就会变成一种疑惑——它不是真正的见，见是不会变的。

非身非异身，非合亦非离，

无少实性故，有情性涅槃。

“非身非异身，非合亦非离”：心不是身，身也不是心。若心不是身，那是不是身之外的实有法？不是。为什么？若心是身之外的一种实有法，却可见不可得。身里身外都找不到这个心。在身外你找不到心。这些物质，头啊，手啊，脚啊，都不是心。腿、腹、脸、耳朵、鼻子都不是心。再从身内找，内脏、大肠、小肠、肝、胆、肺等都不是心。其中最可疑的是，心脏是不是心？心脏也不是心，科学家最初研究时说心脏是心，后来推翻了这个观点。尽管没有心脏，但是人还可以有意识。再看看大脑是不是心？大脑也不是心。虽然没有大脑，也可以有意识。这样，身内找不到心，身外也找不到心，就是没有心。我们现在不明白这样的真相，觉得心好像在身体里。身体里哪有心啊？若你去寻找，找不到。心也不是与身混在一起。若离开身，另外也不存在心。

“无少实性故”：我们已经进行了观察，心不是身，也不是身之外的实有法，不是跟身混在一起，也不是离开身有另外的心。心毫无实有。

《宝积经》云：“迦叶，心内无有，外亦无有，二者亦无有且不得。迦叶，心无有色。无有所说。无有阻碍。非为所依，无有显现，无有有表，无有住处。迦叶，心者诸佛亦未见、不见、无见。”“不得”：心不可得。“心无有色”：心不能见到。“无有所说”：不能听到。“无有阻碍”：不能触摸到。“心者诸佛亦未见”：佛也没见到，以佛的智慧去寻找，也找不到心。“未见、不见、无见”：过去、现在、未来三时当中都没有见到，都寻找不到心的自性。这里讲的是空性，心的本性是空的，这叫心。空怎么是心呢？心的本性是空的。没找到、没见到是什么意思？就是没找到实有的心、实成的心。

“有情性涅槃”：众生本来即是涅槃的本性。

一切显现，一切法都是心。心是空性，所以，可以说心无处不在，也可以说无处在。站在空性的角度讲，心无处在，哪里都没有心，都不是心；从显现的角度讲，心无处不在，都是心。“怎么都是心？那我吃饭的时候，是不是吃心啊？”是！你是心的显现，你所吃的东西也是心之显现。就像我们看电影一样，虽然屏幕里的人吃的东西、穿的衣服都是虚幻的，但都可以显现。同样，一切都是心的显现，都可以互不混杂地安立。

一切都是心的幻化和游舞，也就是心。就像大海和波浪似的，波浪的本性也是大海。同样，心的幻化也是心。没有明白的时候，可能很难理解。就像我们看魔术师表演一样，若是你知道了其中的奥秘，就没有什么可奇怪的了；若是不知道，就会觉得奇怪啊！同样的道理，你不明白的时候，会觉得很神奇，会有疑问：“怎么都是心呢？怎么都是心的幻化呢？怎么幻化的呀？”若是你真的明白了，一点都不神奇，很自然，很正常的。就像对魔术师自己来说，他所演的这些太简单了，太平常了！同样，对一个明白的人来说，“都是心的幻化，都是心。”这太简单了，太平常了，一点都不神奇，一点都不奇怪。所以，心无处不在，一切显现即是心。

有人质疑：“这是不是唯心主义啊？”不是。心的自性是空的，唯心主义哪有这么高的见解？不会有的。

心无处在，心无处不在，你真正明白了这个道理，这叫见性。很多人都说：“我见性了，我已经可以了……”有没有见性，就看你是否真正明白了这个道理。

壬二、五根识不成立：

离境先有识，缘何而生识？



识境若同时，已生何待缘？
识若后境起，缘何而得生？

若认为：五根取五境而产生五识；若不取五境，不会产生五识。那么，是先有境，还是先有识？比如，以眼识和色境为例，是先有眼识，还是先有色境？

“离境先有识，缘何而生识”：若是先有眼识，然后才有色境，那眼识是怎么产生的啊？就堕入无因了。眼识的因——色境还没有产生的时候，眼识已经产生了，这样它就是无因而产生。若是不依靠自己的因而能产生，那一切时，一切处当中，一切法都能产生，能显现，这是不可能的。

“识境若同时，已生何待缘”：若眼识和外面的色境同时产生，这说明眼识没有观待它自己的因。为什么？若是观待，应先有因，然后通过因再产生果。应该先有色相外境，再产生眼识。但这二者是同时产生的。若二者同时产生，在因产生时，果自己也已经产生了。这样，果就没有观待自己的因了，还是无因而产生的。因和果是观待的，果观待因而产生，但是它们同时产生，所以没有观待。

“识若后境起，缘何而得生”：若先产生境，后产生识，这也有无因的过失。比如，色相这个境先产生，取外境的眼识后产生。这样，识产生的时候，它的因——色相这个境已经灭了，成为无实有了，如同虚空。这样，它还是没有因。它是以什么因法而产生的？不能产生了。因为它的因（这个境）刚才已经灭了，没有了。

若仔细观察，就是这样的，因果关系是不成立的。虽然在名言谛上可以安立，但这是假相，不是真实、实有。因果关系是由我们自己的分别念来安立的。所谓“这是因，那是果，通过因产生果……”这些联系就是我们的分别心来造作的，否则不会有的，事实上不会有的。如前面所讲，都是不

应理的。

在前、后、同时这三时当中，怎么安立都是不合理的。若是真正这样进行观察，都是假相。因果关系就是这样，也是假的。在世俗谛上，在众生的分别念面前，都是真实无欺的。但这不是胜义谛，也不是圣者的境界。在胜义谛上，在圣者的境界中，这都是假的，如幻如梦，如梦幻泡影，看似有，实际没有。

众生肯定有分别念，在这些分别念面前有。众生执著这些，也一定会受影响。而菩萨知道是假相，就不会执著，不执著就不会受影响，尤其是那些大菩萨。

怎样都是不合理的。我们说通过六尘可以产生六识，但经过仔细观察，都是不成立的。这样，心（意识）也是空性，没有自性。为什么呢？我们进行观察的时候，都没有经得起观察量的观察，统统都遮破了，最终得到的结论是什么？就是无自性、无实有，就是空性，这叫空性。

这个空性不是什么也没有。前面讲，以胜义谛的观察量去观察，以究竟的智慧去分析的时候，丝毫也得不到。佛讲了，不用说轮回，涅槃也是空的，不可得。在这个世界上，即使有比涅槃更殊胜的法，也是空的。这是站在本体空性的角度而讲的。这时可以很肯定地这样说，事实真相也是这样的。有人质疑：“若是这样，这些显现是不是都断灭了，都没有了？而且，我们不是还要建立大光明吗？”没有关系，这一点都不矛盾。对此，我们可以无有过失，无有矛盾地建立和说明。

辛四（法念住）分二：一、诸法成立无生之理；二、遣除于彼之争论。

壬一、诸法成立无生之理：



法念住，即善恶等一切法皆是空性，都不可得。

善恶一切法没有实实在在的生。没有实实在在的生就没有实实在在的灭。此处先讲没有实实在在的生，所用的方法、观察量也很简单。

故应不能知，诸法实有生。

依“前、后、同时均不能产生”这一理证，可通达一切诸法并非实有产生。

心识、眼识等在内的一切法若要实实在在地生，就必须要靠因缘。若要靠因缘，就必须要安立因果关系。但在过去、现在、未来三时当中，这种因果关系都不能安立，所以说“不生”。

若是“先有因，后产果”，不合理。我们往往会认为“二者不能同时存在，应该先有因，后有果”，这种产生的方法也特别符合我们的观念，我们就是这样想的。若是笼统而言，可以这样说。但若仔细观察，这是不成立的。

一切法都是刹那刹那当中生灭的。若先有因，后有果，果产生的时候因已经灭了，没有了；因产生、存在的时候，果还没产生，这时果是不存在的。这样，因和果二者无法接触。一个是有为法，一个是无为法，怎么能接触呢？虚空和手指怎么能接触呢？若手指能接触到虚空，那在虚空上画画肯定也不成问题。只要能接触到，就能做这些。但是不能啊！因为虚空是无为法，手指是有为法，这两个法不能接触。没有接触的两个法彼此怎么利益（起到作用）？这个因对产生果怎么能起到作用呢？

若是“先有果，后有因”，就更不行了。这个不用分析，一般普通人都不会这样想。除了一些外道，他们经过观察后安立怎样的观点都是有可能的。

若是“因和果同时产生”，也不行，也不合理。前面对

此已经进行过遮破了。

可见，三时当中都不能产生果，所以就没有“生”了。若有生，或者在过去当中生，或者在现在当中生，或者在未来当中生，但是都没有啊！在三时当中没有产生果。也可以说，通过过去的因、现在的因、未来的因都不能产生果。你看，哪还有因啊？若是有因，或者是过去的因，或者是未来的因，或者是现在的因，这些都不合理。

无论怎样进行分析都一样，最终得到的结论是：没有实实在在的生。过去时当中不能生，未来时当中也不能生，现在时当中也不能生。以“先有果，后有因”这种方式产生不合理，以“先有因，后有果”这种方式产生也不合理，以“因和果同时存在”这种方式产生也不合理。这样，就没有实实在在的生。这里讲得很简单。

月称论师在《入中论》里讲得很细，就是不生。若有生，就是自生、他生、自他生、非自非他生，而这些都不合理。自生——依靠自己而生，这不合理；他生——通过他法而生，这也不合理；自他结合而生也不合理，非自非他生即无因生也不合理。今天我们不详细讲解这些内容，以后学习《入中论》的时候，大家可以仔细研究。之前我们讲《中观根本慧论》的时候，也简单讲过这些，应该都知道的。

若不生，就不灭。《中论》中讲：“不生亦不灭”，不生就不灭；“不常亦不断”，没有生灭，哪有常断啊？“不一亦不异”；“不来亦不去”，没有来就没有去，来去是假的，是观待的。这就是远离八边的大空性。

壬二（遣除于彼之争论）分二：一、遣除无有世俗之过失；二、遣除分析不合理。

癸一（遣除无有世俗之过失）分二：一、辩诤；二、答辩。



子一、辩诤：

若无世俗谛，云何有二谛？
世俗若因他，有情岂涅槃？

“若无世俗谛，云何有二谛”：对方说：你们中观进行抉择的时候，真的是无法抵抗啊。但是，若没有生灭，那么一切显现就都没有了。主要是没有生，没有生就没有灭，那一切显现法都没有了，就没有世俗谛了。若没有世俗谛，胜义谛也没有了，因为二者是法和法性的关系。没有法，哪有法性啊？没有世俗谛，也就没有胜义谛了。佛讲二谛，你们中观宗也要承认，那么你们怎么安立二谛呢？

其实没有这样的过失，二谛可以安立。我们抉择胜义谛的时候，的确是一切法都不可得，都是无自性的、空的，但是世俗谛上可以有。如《善说海》云：“世俗只是其他迷乱的分别心所假立生灭而安立的。”众生不明白，因为分别执著啊，所以在他的境界里都可以有——有生灭、轮回等，但这都是迷乱心的显现。这样，就可以有世俗谛，也可以有胜义谛。为什么要抉择胜义谛呢？也是为了众生。众生分别，所以为了众生，可以抉择胜义谛。在他们的境界当中，在世间上，可以有世俗谛和胜义谛，二者也可以安立法与法性的关系。

“世俗若因他，有情岂涅槃”：对方继续说：你们说他人有分别念、妄念，所以有生灭、轮回。若是这样，众生无边无尽，分别念也是无边无际的，那么这些迷乱的显现（如生灭等世俗）就没有息灭的时候了。若是这样，众生怎么解脱，怎么涅槃啊？

子二、答辩：

此由他分别，彼非自世俗。
后决定则有，非故无世俗。

“此由他分别，彼非自世俗”：对于一个觉悟者、成就者来说，这些迷乱的显现是没有的，这不是他的显现，不是他的世俗，而是其他众生的分别，是其他众生的世俗。

虽然是有这些迷乱的显现，虽然是有生灭，但是并不影响觉悟者、成就者。比如张三和李四同时做噩梦，李四醒过来了，而张三还没有醒，还在做噩梦。张三的噩梦中所出现的恐怖的梦境，不可能影响到李四。李四已经醒了，他不会害怕了，而张三还在害怕，但他的梦境不会影响到李四。同样的道理。对于这些迷乱的显现，是否会受影响，就在于迷和觉。谁觉了，谁就不迷惑、不痛苦了。如果不觉，肯定就会恐怖，会很痛苦的。有挂碍就有恐怖，无挂碍就没有恐怖。这些恐怖、痛苦等是怎么产生的？就是因为迷，不明真相。若明白了，就像睡醒了一样，他就不迷了，没有痛苦了。

“后决定则有，非故无世俗”：“后决定”有很多解释方法，在这里我们可以简单理解。若是有人通过修行趋入涅槃了，尔后若还有生死等迷乱的显现，那可以说是在究竟上有，在觉悟者、成就者的境界中有。但是，没有啊！这些迷乱的显现不是他的世俗。

此处讲，显现都是生灭，都是轮回。本论中，尤其《智慧品》里抉择的是佛二转法轮的内容，强调的是诸法的本性——空性，这个时候它不注重光明，也不抉择光明。所以，有显现的就是生灭、轮回，这是不清净的显现，是凡夫的所见，众生的境界。若真正趋入涅槃，见性成就了，不会有这些生死轮回，不会有这些不清净的显现。那么，这些佛菩萨是不是没有显现了？有显现，但都是光明、清净的，那不叫“生灭”，不叫“轮回”。而此处不是要抉择这些，所以没

有强调。

这也是显宗和密宗的差别之一。显宗里最高的境界就是应成派所抉择的境界。寂天菩萨也是属于应成派，他在《智慧品》里抉择的是诸法的究竟实相，即远离八边的大空性。但是在密宗里，也讲大空性，但这是基础，在大空性的基础上还强调大光明。密宗里的显现，不仅有不清净的，还有清净的显现。佛菩萨也有显现。菩萨分八地以下的菩萨和八地以上的菩萨，他们的显现都不一样。当然，关于八地以上菩萨的显现，都是有争论的，在此处不讲了。

菩萨境界中的显现是清净的，不属于生灭、轮回。此处只是不强调，但并不矛盾。

癸二（遣除分析不合理）分二：一、辩诤；二、答辩。

子一、辩诤：

分别所分别，二者相依存。

对方认为：这个观察量、智慧也属于能取。既然没有所取境，哪有能取心？所以这个分析不合理。为什么？因为没有所取境，这是你们中观宗抉择的。没有所取境，哪来的能取心？既然没有能取心，怎么分析呢？所以，分析不合理。

子二（答辩）分三：一、能分析不需要实有；二、若需要则有太过；三、未分析亦成立空性。

丑一、能分析不需要实有：

是故诸观察，皆依世共称。

的确如此，所取境不存在，能取心也不存在。那是怎么分析的呢？其实，分析不用实有。不用以实有的心来分析。有虚幻的所取境，同时也有虚幻的能取心，所以可以进行观察、分析。但是它们统统都不是实有的，都无有自性。

这并不矛盾。一切分析都是在世俗上安立的，在这些分别念面前安立的。《善说海》云："一切分析均是在名言中以分别心依据世间共称的道理而说的。"世间都是这样以分别心假立的。所以，不是实有，但可以有，可以分析，可以假立。

丑二、若需要则有太过：

以析空性慧，究彼空性时，
若复究空智，应成无穷过。

以心对这些法进行分析，最后抉择为空。但是，能分析的这个心也是虚妄的、空性的，还要把它作为对境进行分析、抉择。用来分析的这颗心，又要作为分析的对境，让另一个能取心来进行分析，这样就无穷了。

以心分析的时候，一切法都抉择为空了。但是这个分析的心还没有抉择为空，还得分析，再由另一个心来分析刚才这个心。还需要再将这个能分析的心作为对境，由一个新的心对它再继续进行分析……这样就有无穷无尽的，特别大的过失。

丑三、未分析亦成立空性：

悟明所析空，理智无所依，
无依故不生，说此即涅槃。

其实，对所分析的对境进行分析，最后都能成为空性。不用再分析，因为刚才用来分析的这个心（正量），它没有所依对境了，所以自然就息灭了。所取境没有了，能取心就离开所依了，也就不生了，也就寂灭了，寂灭了就是涅槃。

所取境和能取心无二息灭为无生，这就是涅槃，就是前面讲的"无缘最寂灭"。在《入中论》讲："尽焚所知如干



薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯证身。”无薪则无火，薪没了，火也生不起来，同时也灭了。同样，所取境没有了，能取心自然就不生了，这个时候是“无缘最寂灭”。

这就是法念住，主要是将心（意识）抉择为空。

思考题：

1、在究竟的胜义谛中，心到底是空性还是光明？

2、趋入涅槃后，还会有这些显现吗？若有，这些显现为虚幻还是光明？

《入行论讲记》（总第一０二讲）

摘要：

6、破除所断实执，而深入对境无我。

（1）遮破能立；

（2）宣说能害。

① 由因建立空性：从破无因生角度，抉择真实无生建立空性。

己三（破除所断实执）分三：一、总说；二、遮破能立；三、宣说能害。

庚一、总说：

心境实有宗，理极难安立。

实有宗认为外境、意识都是实有的。若要依理证安立这个观点，非常困难。在前面已经分析过，无论是外境（物质）还是内心（意识），最终都是虚妄、无自性的，这样很难安立。无论是精神还是物质都是无实有、如梦如幻的，都是虚假、不可靠的。

庚二（遮破能立）分二：一、相互依存故不成立；二、破彼遣过之回答。

辛一、相互依存故不成立：

若境由识成，依何立识有？
若识由境成，依何立所知？

“若境由识成，依何立识有”：若问：外境实有，且通过心识成立，这是谁了知的呢？答：是心识了知的。若问：心识实有，心识事实存在，这又是谁了知的？没有谁知道。



既然没有依据，谁也不知道，这个心识就是不存在的，不是实有的。外境也不是实有的，因为心识若是实有的，依它可以了知，可以作为依据，但心识不存在，外境怎么存在呢？

“若识由境成，依何立所知”：有外境就一定有心识，因为有所取就一定有能取。既然心识实有，这是通过外境知道的，以外境可以作为依据，那么外境实有，又是谁知道的？

可见，要靠实有的心识才能成立外境实有，而实有的心识要靠实有的外境才能安立，二者互相观待，互相依存，最后都不成立。若是依存、观待的话，也就不是事实存在了。比如前面讲过的“左右”观待的例子。

心境相待有，二者皆无实，
无子则无父，无父谁生子？
无子也无父，如是无心境。

“心境相待有，二者皆无实”：心识和外境二者相互观待，由一者推出另一者存在。如果其中一者不成立，另一者也不成立，这样就都不成立。观待法就是如此。

一切法都是观待法，所以没有绝对性的。了知这个真理，对我们非常有帮助。只要是观待而成立、安立的，就不是绝对的。在生活中我们怎样运用呢？

任何事都没有绝对的，都是观待的。所谓“好人”与“坏人”，“善”与“恶”等，都是观待的，没有绝对的，没有一定的。所以，大家不能太执著，要放下。“必须要如何如何……”这都是我们的分别，都是自己的执著，其实没有这些。

要明白一切都是观待，没有绝对，善恶、好不好都没有绝对的。对你来说是“好”，对其他人来说不一定好；对你来说是“清净”的，对其他人来说不一定是清净的。

下面是通过比喻而说明：

“无子则无父，无父谁生子”：若没有儿子，就没有父亲；若没有父亲，谁生儿子啊？父与子二者是互相观待的。若问：是先有父，还是先有子？很多人一定会说：“是先有父亲，再有儿子。”难道父亲不是儿子？儿子不是父亲生的吗？是父亲生的呀。先有父亲，说不通；先有儿子，也说不通。这是观待法，观待父亲安立儿子，观待儿子安立父亲。为什么称“父亲”？他生儿子了，所以他是父亲。为什么称“儿子”呢？他是父亲生的，所以成儿子了。

“无子也无父，如是无心境”：最终父与子二者均不存在，同样，外境和心识也终归无有，都不存在，都不是实有。

辛二、破彼遣过之回答：

如芽从种生，因芽知有种，
由境所生识，何不知有境？

这是对方的观点。

对方说：比如苗芽从种子中生，通过苗芽可以了知种子的存在。若是没有种子，就不会有苗芽。通过苗芽，就可以了知有种子。同样，心识（意识）是通过外境而生的，通过意识，可以了知有外境的存在。

这是对方打的比喻。

由彼异芽识，虽知有芽种，
然心了境时，凭何知有识？

对方的比喻不成立，因为二者并不同。

通过苗芽可以了知种子存在，但这不是苗芽知道的，而是苗芽之外的心识知道的。心识通过苗芽的产生，可以了知种子的存在。你们说，通过心识可以了知对境，这是凭借什



么而了知的呢？谁知道的啊？既不能说是心识自己知道的，也不能说是另外一个心识知道的。

以心识知道苗芽的产生，并以此可以去推测和了知有种子的存在。若说意识是由外境产生的，若有意识，外境就可以成立。但是，这个实有的意识是谁见到的？谁知道意识是实有的？没有啊！若是有，就可以知道意识是实有的，并能推测肯定有实有的外境。但是，没有见到的，没有知道的。

对苗芽的产生，这是有知道的。知道苗芽产生了，通过苗芽能推知肯定有种子。但是，存在实有的意识，这是谁知道的？若是知道存在实有的意识，就可以推测肯定有外境的存在。但这个实有的意识是没有的，不合理，不存在。无论是对境还是心识，都不是实有的。若承许实有的话，很难安立，不可能有结果，不可能成立。前面已经对此详细分析过，很彻底地抉择过，所以大家应该都明白了。

庚三（宣说能害）分三：一、由因建立空性；二、由果建立空性；三、成立之摄义。

辛一（由因建立空性）分二：一、真实无生建立空性；二、名言中由因生建立空性。

壬一（真实无生建立空性）分三：一、破无因生；二、破常因生；三、摄义。

我们可以通过各种方法、逻辑抉择空性，抉择万法无有自性的真理。在此处由因建立空性。

“无生”，这个生不是实有，不观察的时候看似有产生，但是若仔细观察，真正以智慧去分析的话，都不是实有的。

若是有生，则有自生、他生、自他生、无因生几种情况。在这里首先讲无因生。

癸一、破无因生：

世人亦能见，一切能生因，
如莲根茎等，差别前因生。

顺世等外道都认为，万法无因而生，自然成立。他们在经中说："日升河水向下流，豌豆圆形刺尖长，孔雀翎艳等诸法，谁亦未作自性成。"

现在社会上也有很多人持这种观点，如"人死如灯灭"就是属于无因生的观点。实际上，有因才有果，若因不断，果是不会断掉的。

我们不用胜义谛的观察量，先通过世俗谛的观察量来观察。

"世人亦能见，一切能生因"：除了持邪见的人以外，一般世人都不承认无因生的观点，都认为有因有果，果是从自己的因而生的。世间也现量见到这一实相，即先有因，再产生果。如农民种地，若不承许"由因生果"，那农民种地就没有意义了。有因有果，通过因可以产生果，所以农民要种地，可以实现自己的愿望。

"如莲根茎等，差别前因生"：这是比喻。如莲花的根、茎、形状和颜色等都不同，这些差别完全是由各不相同的因导致的。因各不相同，产生的果也各不相同。

比如我们种花。开始时就是种子，但是种子上有很多各不相同的因，所以花长出来后，根、茎、形状、颜色都各不相同，为什么这样？因上有各不相同的因，所以果上也产生了各不相同的果。

又如我们人类。这么多人都不一样，出生地、出生时间、因缘、父母等都不一样。为什么有这么多的不同？因为有各不相同的因，所以有各不相同的果。即使是在同一个出生地、同一个时间里，由同一对父母所生的儿女，也是不相同的。即使是双胞胎，长相、想法也不一样，命运也不同，一个一



生一帆风顺，一个一生坎坷不断；一个快乐，一个痛苦。为什么？因为有不同的因缘。

在座的各位此时在一个大殿里，在同一个时间内相聚，这也是有因缘的。但是每个人的感受、想法都不同，坐姿、表情也不同。这是为什么？因为有不同的因缘，所以有不同的结果。假如都是无因而生，就不可能有这样的差异，应该长相都一样；心情也一样，都乐着；表情也一样，都笑眯眯的。但不是这样啊！

所以，佛讲“如是因，如是果，自造自受”。既有共业，也有个业。今天大家能在此相聚，这里有共业，但是每个人自己也有自己的个业，所以感受都不一样。有的内心快乐，有的不快乐；有的内心清净，有的不清净。这么多人听我说法，都有不同的反应。有些内心很喜悦，越听越想听，有爱不释手的感觉；有些心里厌烦，甚至开始看表了，心里想：怎么还不结束呢？

每个人对我的看法也是如此。也许由我自己的业或的因缘而产生了我这样一个人，而你们的看法各有差异。有的觉得庄严，有的觉得不庄严；有的觉得清净，有的觉得不清净；有的认为是好人，有的认为是坏人。这都是为什么？因为缘分不同，这里面有很多不同的因缘，所以就有不同的感受、不同的显现。

谁作因差别？由昔诸异因。
何故因生果？从昔因力故。

“谁作因差别？由昔诸异因”：果上为什么有差别？说明因上有差别。因上为什么有差别？现在作为因的法也有它自己的因。观待它的因，它就是果；观待它的果，它就是因。它可以如何如何，这是由往昔不同的因而来。它有它的因，它的因上有差异，所以所产生的它也是不同的。

如果我们想改变命运或改变生活状态，仅在表面上做一些，是没有用的。如果想改变，就要从因上入手，那就不一样了。多结善缘，多种善根，这样将来的命运、生活就好了。这是在因上改变，在果上是很难改变的。

若想改变果，先改变因。我们有一些痛苦或不如意的事情，也不是无缘无故的，而是有因缘的。现在我们要改变它的因缘。父子之间也好，夫妻之间也罢，结的缘分都不同，所以有的能和睦相处，有的互相利益，有的却反目成仇，有的互相伤害。虽然是一家人，但是成为仇人了；虽然是一家人，但是互相伤害了。怎么没伤害呢？让你烦恼，让你痛苦，这叫伤害。除此之外，哪还有什么伤害啊！这是结的缘不好，结的是恶缘。我们肯定曾经种过恶因，结过恶缘，所以今天才有这样的结果。

现在要改变，要将恶缘变成善缘，所以彼此之间要包容，要用真诚心来对待对方。真诚心的力量不可思议！真诚心是什么？是无私的心，真心地希望对方好，希望对方能远离痛苦，获得安乐。要真心地希望对方能离苦得乐，不能有私心。若是担心对方不健康会连累自己，对方不顺利会拖累自己……这都是私心，里面没有真心。

因为是"我"的儿女、"我"的家人，而希望他们好，这还是因为"我"啊，这就是私心。你把"我"去掉，不要"我"了，你还会关心"儿女""家人"吗？世上的儿女有很多，家人有很多，你会去关心吗？不会的。这就是自私。

佛法就讲破我执，放下自私。"这是与我有缘的众生，这是需要我的众生……"这样去对待、去利益，这叫真心对待。因为没有私心杂念，所以才可以化解你们之间的恩恩怨怨，你才可以了缘了债。否则难啊！不会有真正的关心，也不会有真正的利益。如果有私心杂念，就感化不了对方，也



无法了缘了债。若在生活中真心对待，不用太长时间，很快就会有效果，不相信看看，回去试试。夫妻之间也好，儿女与父母之间也好，都要真心地对待对方，真心的力量是不可思议的，非常大！若总是埋怨、嗔恨，解决不了问题啊！

能成为一家人，这是缘分，互相都是有缘的众生，应该珍惜。能生活在一起，互相都是最需要帮助的众生，都是最有缘分的父母众生，如果能以这样的心态去对待，真的不得了啊！若想改变，就要这样改变。总说那些埋怨的话，总恨对方，是没有用的，而且又继续结恶缘了，又继续种恶因了，将来还要不断地感受苦果！

把心量放大，学会原谅对方。都是受烦恼控制的众生，不自由。他也不想烦恼，但是没有办法，无法控制，因为是凡夫啊。他也不愿意吵，也不愿意造业，但是没有办法，控制不了啊！一旦生起烦恼，他也不自由啊！而我们现在学习佛法，明白了这个道理，应该包容对方，理解对方。“哦，都是凡夫啊，有烦恼是正常的；他（她）受烦恼的控制而跟我吵架，无理取闹，正常啊……”这样一想，自己就不烦恼了，对方也就不烦恼了。若想改变，就这样改变。夫妻之间、父母与儿女之间的关系，以及同事之间、朋友之间的关系，包括道友、佛友之间的关系，都要这样去改变。

的确如此，每个人的因缘不同，想法不同，为什么一定要按照自己的想法去要求对方呢？为什么一定要随自己的因缘呢？我们现在就是这样要求对方的。除非他（她）超越你了，你没有办法了，只能随着他（她），听他（她）的。若是没有超越，自己就非要如何如何，必须要按自己的想法去要求对方，必须要随自己的因缘，否则就生气、烦恼，就闹。你看，这就是凡夫！不能这样啊！总想主宰他人，想霸占对方，这是不合理的、不公平的。什么叫恶？这叫恶，这

叫造恶业！没有别的。

癸二（破常因生）分三：一、破由大自在所生；二、破由微尘所生；三、破由主物而生。

子一（破由大自在所生）分三：一、大自在不成立；二、由彼所生不存在；三、大自在不能作为能生。

丑一、大自在不成立：

自在天是因，何为自在天？
若谓许大种，何必唯执名？

外道自在天宗派认为，自在天是造物主，一切都由他来创造。外器世界、内情众生都是由他创造的，快乐和痛苦也都是由他来创造的。自在天是恒常的、实有的，是实实在在存在的。他是清净的、独一无二的、应供的（值得崇拜和供养），一切由他创造。

现在也有这种邪见，认为有这样一个神，他是清净的、恒常的、独立的，他是作者，一切由他来创造。

为什么说佛教不是宗教？二者的主要差别就在这里。这些普通宗教都安立有万能的神，一切都由神来造作。外器世界和内情众生由他来创造的，快乐或痛苦也是由他来创造的。众生的命运掌握在他的手中，他高兴了就可以让人快乐，他不高兴了就可以让人痛苦。

佛教不承认这个观点。佛是神吗？佛不是神。佛是什么？是究竟的智慧。我们皈依佛，佛是引导我们的导师，教我们解脱的方法。佛讲了，自己的命运掌握在自己的手里，自己才是自己的主宰。快乐是自己创造的，痛苦也是自己创造的。



佛成道以后说：我已经解脱了，已经圆满了，现在若是有人想跟我学习解脱和圆满的方法，我可以教给你。这是佛

发的愿。接着佛又说：能否解脱、圆满，还是取决于自己，我只能教给你方法。

佛已经解脱烦恼和痛苦了。再也不烦恼，永远不痛苦了，这是佛，这是解脱。“解脱”这个词语只是一种表达方式，所谓“此岸”“彼岸”“从此岸到达彼岸”，好像有个地方似的，其实不是。你永远地解脱烦恼，解脱痛苦，就是解脱地，就是所谓的“彼岸”。

什么是成佛？你的福德圆满了，智慧圆满了，就成佛了。其实人人都可以成佛。为什么说人人都有佛性？为什么说众生都有这个本能？因为功德是学来的，福报是积累的。每个人都有这个本能，都可以学功德，都可以积累福德。只要你坚持不断地学功德，最后达到圆满了，就叫功德圆满；只要你坚持不懈地积累福德，最后达到圆满了，就叫福德圆满。你的功德圆满了，福德圆满了，你就成佛了。

大家不能失去信心啊！每个人都有这个本能。要多学功德，多积累福德。也许你现在没有福德，没有功德，只是一个普通的凡夫，但也许一到明天功德、福德就圆满了。每个人根基不同，有些人真的一瞬间就能达到圆满，对这样的人来说，时间可以缩短，所以可以说“今天没有功德，一到明天功德就圆满了”。但对一般人来说，今年你没有功德和福德，只要你用心学，精进积累功德和福德，一到明年你就有功德和福德了，你这个人就完全不一样了。

的确会如此。十年前，我只是一个普通的凡夫，既没有功德，也没有福德，就是一个普通的僧人。在这十年的时间里，我没有去学其他的功德，也没有积累别的福德，只是尽自己最大的努力给大家讲经说法，这个功德、福德大啊，真是不得了啊！现在我真的可以说是心想事成。尽管我还是个凡夫，但是在一切对境中也能保持点儿安定或平静的心态—

—不敢说不动摇，但是能保持一点儿。

我为什么今天要讲这些？主要是想劝大家，不要失去信心，要用心学修，真的可以改变，自己要有信心！

密勒日巴尊者后来有很多弟子。弟子们都特别崇拜他，都说尊者肯定是菩萨转世。密勒日巴批评他们："你们这样说，对上师而言是一种恭敬，但是对法来说，对因果来说是一种诽谤。我是通过苦修，通过自己的精进努力而获得了这样的成就。"

为什么密勒日巴尊者会这样说？他也是想对弟子们说："你们也一样，若精进学修，不顾一切艰难困苦，去磨练自己的心态，一样能获得成就，一样可以达到圆满啊。"就是这个意思。

有些人总认为："某某上师、某某大德都是菩萨再来，都是佛转世的，我怎么能与他们相比，怎么能赶得上呢？"不能这样想。这个时候应该思维："上师或这些大成就者们刚开始也是凡夫，也是一无所有，后来通过学佛修行才获得了成就，达到了圆满。我也要这样！"

我们作为佛的追随者，作为佛的弟子、学生，就要这样。命运掌握在自己手里，自己可以改变自己的命运。想改变命运，仅走形式没有用，形式上的事情我们已经做了很多。若想改变命运，就要改变心态。

心态改变了，命运就能改变，这是真实不虚的。跟我学的很多人里面，后来对我说："以前没有学、没有修的时候，在单位不行，领导对我不好，同事对我不好；在家里也不行，家人对我不好，儿子也不听话。但是真正学佛修行以后，都变了。同事、领导对我好了，家人也对我好了，孩子也听话了……"这是真的。通过佛法，通过修行，自己心量打开了，相续成熟了，生活、工作变顺利了，人变清净了……有人说



这是上师的加持，不是，这是你自己认真修行的结果，就要这样！

看看你自己，学佛这么多年，甚至出家这么多年了，有改变吗？——生活有改变吗？心态有改变吗？若是没有改变，一切都徒劳无益！大家真的要好好观察自己。上等修行人，日日有进步，日日有改变；中等修行人，月月有进步，月月有改变；下等修行人，年年有进步，年年有改变。你自己看看，若是不如上等修行人，也就罢了；不如中等修行人，也可以原谅自己，没有办法；若是连下等修行人也不如，那就该批评、惩罚自己了。不能还纵容自己的习气，“没事，我是凡夫，慢慢来吧……”这样就难了。你自己看，能不能对号入座？

有的人不仅没有进步，甚至还退步了。的确有改变，但没有往好的方向改变，而是往坏的方向改变了，越来越差了。在座的有些人，刚开始听我讲法时，特别专注，每堂课都泪流满面，深有感触。听了一个月乃至一年，心越来越冷漠，越来越硬了。现在给他（她）讲这些法的功德，讲造业的过患、因果……也没什么感觉，也觉得没什么，看看，变成什么人了？快要变成佛教的油子了！这样真的难了，天不怕，地不怕，就怕成为佛教油子啊！罪业深重，不怕；对佛法一无所知，也不怕，这样的人很容易被感化，被调伏。但是，佛教油子很难调化，道理上都懂，表面上都会，但是法没有融入自己的心，没有融入相续，没有用来改变心，这样真的完了！

所以，尽管你没有明白那么多，尽管你表面上不是太精进，做的也不是太多，但是只要能在明白的基础上尽量去消化，来对治自己的烦恼习气，这就行了。虽然做得少，但是既然做了，就要表里如一，如理如法。少做一点可以，少明

白点也可以，主要是运用！但是，我们现在都是得过且过，一切都错过了。若想改变，就要改变心。心改变了，命运可以改变，现在的生活状态也可以改变。

“自在天是因，何为自在天”：问对方：既然你们说万法是自在天创造的，自在天是万物之因，那么什么为自在天？自在天究竟是怎样的法？

“若谓许大种，何必唯执名”：若对方回答：所谓的自在天其实也没有什么，就是地水火风四大的结合，是这样成立的。

既然如此，我们也是这样承许的，所以我们之间就不存在争论了。一切法都是由地水火风四大结合而组成的，那么说“四大”就可以了，为什么还说“自在天”呢？而且还承许他是实有的，周遍的，能造物的，应供的……这样就有过患了，而且过患很大。既然“自在天”实际上就是四大，你说“四大”就可以了，为什么要执著这样一个名称呢？

无心大种众，非常亦非天，
不净众所践，定非自在天。
彼天非虚空，非我前已破，
若谓非思议，说彼有何义？

再进行观察，地水火风四大不是“自在天”。

“无心大种众，非常亦非天，不净众所践”：“无心”，四大这些法都没有心，是无心的法。“众”指数量众多。你们所承许的自在天是唯一的，只有一个；而四大是众多法，跟自在天的法相不符合。“非常”，你们所承许的自在天是常有的，而四大是无常法，二者也不一样。“非天”，你们所承许的自在天是神，而四大地水火风都不是天神，二者也不相符。“不净”，你们所承许的自在天是清净的，但四大



是不清净的，二者也不一样。“众所践”，你们所承许的自在天是应供的，是恭敬的对境；而四大是被众人践踏的，是不恭敬的对境，二者也不一样。

“定非自在天”：可见，四大一定不是自在天，因为没有自在天的法相，和自在天的法相不相符。四大没有清净、应供、常有、唯一以及创造一切的作者这五种特点，甚至相反，四大是不清净的，不是应供的，无常的，众多的，它们也没有造作一切的功能。

“彼天非虚空”：虚空是不是自在天？不是。自在天是造物主，而虚空没有造物主的功能。

“非我前已破”：“我”为自在天可以吗？不可以，因为“我”不存在。物质为“我”以及意识为“我”，都不合理，前面已经对此进行过遮破。所以，已经遮破“我”了，“我”不存在，不能为自在天。

“若谓非思议，说彼有何义”：自在天是“非思议”，即不可思议的。这样回答的人很多啊！既然是不可思议的，那你怎么知道由他来造作的呢，还说他是常有的、清净的？只有你了知了，才可以这样讲。你说“他是不可思议的，无法了知的。”既然不可思议，你无法了知，那你所说的不就是乱编的吗？你为什么说是由他来造作的？所以，“不可思议”的说法是不合理的。

现在也有人这样说：“都由神来造的。”那么，这个神是谁造的？不知道。神是怎么造快乐和痛苦的？也不知道。这个时候就说“不可思议”。既然有，又是不可思议，你依据什么说他存在或者由他来造作？难道都是你猜测的？“老师教的”，那不一定，老师是怎么知道的？

丑二、由彼所生不存在：

云何此彼生？我及自在天，
大种岂非常？识从所知生，
苦乐无始业？何为彼所生？

“云何此彼生”：再问对方：你们所承认的由大自在天所生的果到底是什么？再观察他所产生的法。若是他造的，由他来产生的，则有恒常、不恒常两种情况。

首先观察恒常的果法。

“我及自在天，大种岂非常”：“我”，指外道所承许的恒常的神我。“自在天”指跟自在天同类的，属于他的相续的，也是恒常的。“大种”，地水火风里的微尘，也是恒常的。这些都是外道所承许的。

这些都是自在天所产生的恒常法，神我恒常的，自在天的相续恒常的，四大的成分（微尘）也是恒常的。但是，这些不能由自在天来产生。自在天是恒常的因法，他所产生的果法也是恒常的。恒常的法怎么能产生恒常的法呢？从因的角度说，只要是恒常的，就不能有变化，那怎么能产生果呢？自在天是恒常的，就不能有作用，否则就有变化了，有变化就是无常了。果法也是如此。只要是恒常的，就不能进行作用。若是进行作用，必须要有变化，否则怎么能说进行作用呢？若变化了，又成了无常法。可见，这样承许是不应理的。

再观察无常的果法，比如眼识、耳识等意识以及苦乐等。

“识从所知生，苦乐无始业”：“所知”，指识的外境。识是通过外境而产生的，它不依自在天而生。痛苦或快乐也是由无始劫以来造的业产生的。恶业产生了痛苦，善业产生了快乐。苦与乐都是由它自己的因缘产生，也不是由自在天来创造的。可见，这样承许也是不合理的。

“何为彼所生”：果法若是恒常的，不成立；若是无常的，也不成立。除了此二者外，没有第三种情况了。既不能

产生恒常的法，也不能产生非恒常的法，所以都不是由自在天来产生的。

但很多外道就持这样的观点，也是没有根据而安立的。当时建立这些宗派，可能也有其他的目的，也是为了暂时的一些利益。众生迷茫啊！现在也有信这个那个的，信神的信主的……众生想法不同，各种各样的情况都有。

我们是信佛的，就要信智慧，不能信神通。信智慧才叫信佛，信神通就是信神。智慧是佛道，神通是神道，这个要分清楚，弄明白。现在很多人都把佛当神了，信神通了，这实际就是信外道的。只有智慧才能解脱烦恼、摆脱痛苦。

人为什么烦恼，为什么痛苦呢？就是愚痴颠倒，不明真相。把诸法的实相真理弄明白了，你就具有智慧了，就不烦恼，不痛苦了。通过神通能解决什么问题呢？即使神通再大，也解决不了烦恼，解决不了痛苦。有神通的众生有很多，连恶道的众生都有神通，但是解决不了烦恼，解决不了痛苦啊！所以大家要明白，我不能信神通，要信智慧；不能修神通，要修智慧——智慧圆满了，就成佛了。

我们不是要成神，而是要成佛，就是要成为一个具有智慧的人，在一切对境中不迷茫，不动摇——了了分明，如如不动。

思考题：

1、若承许由自在天创造一切法，有什么过失？

2、若诸法以自己的因缘而生，那么是否是成为实有的了？

《入行论讲记》（总第一O三讲）

摘要：

6、破除所断实执，而深入对境无我。

（2）宣说能害。

② 由因建立空性：从破常因生角度，抉择真实无生建立空性。

丑三（大自在不能作为能生）分二：一、宣说过失；二、遣除周遍之谬论。

寅一、宣说过失：

若谓因无始。彼果岂有始？

若对方说：自在天是无始无终，恒常不变的。

若是这样，那么他所造的万物，如这些痛苦、快乐等，在显现上也应该是无始无终，恒常不变的。而这些法并非如此啊！

若因法是无始无终，恒常不变的，它所产生的果法也应该是无始无终，恒常不变的。若是果法有始有终，有变化，那么因法肯定也有变化。你们认为，这些果法刚开始有产生，最后有坏灭，这都是自在天创造的。若是这样，自在天就有变化了：第一，他有创造的时候，也有不创造的时候；第二，他所产生的这些果法有始有终，有变化，是无常的，说明作为因的自在天也是有始有终，变化无常的。

若自在天无始无终，他所造的法也应该无始无终，恒常不变。若他造的法有始有终，那他也应该有变化。我们现量可以见到：痛苦、快乐等这些显现法都是有始有终，变化无常的。可见，对方的观点不攻自破。



寅二、遣除周遍之谬论：

彼既不依他，何故不常作？
若皆彼所造，彼需观待何？

“彼既不依他，何故不常作”：既然自在天是无始无终，恒常不变的，由他来造作万物，为什么他所造作的万物有始终，且变化无常？

对方说：我们没有这个过失。自在天是恒常的，但他创造万物的时候，要靠他法，靠他缘。

其实，若这样承许，实际他就已经变成观待法了，就不是实成了。我们也可以像下文这样遮破。

“若皆彼所造，彼需观待何”：你们说“自在天在创造世界时，还要观待他法、他缘”，又说“一切都是由他来造的，这个世界上没有不是他造的法。”请问，他观待什么法？既然都是他自己造的，除了他造的法，没有别的他法，所以“观待他缘、他法”的这种说法是不合理的。

若依缘聚生，生因则非彼。
缘聚则定生，不聚无生力。
若非自在欲，缘生依他力。
若因欲乃作，何名自在天？

“若依缘聚生，生因则非彼”：如果说他造这些万物的时候，要靠外在的因缘和合，那这些万物就是因缘和合而生的，而不是自在天创造的，跟自在天有什么关系啊？万物产生的因就不是自在天，而是靠自己的因缘和合。因缘和合的时候产生，因缘不和合的时候不产生。这是依自己的因缘而生的，不是由自在天创造的，自在天也就没有什么必要了。

“缘聚则定生，不聚无生力”：万物有各自的因缘，这些因缘聚合的时候，一定能产生果；因缘不聚合的时候，自

在天也没有能力生果。当因缘聚合时，自在天没有不让果产生的能力；若因缘不聚合，自在天也无有生果的能力。可见，一切不是由他来主宰的，也不是由他来造作的。

那些外道认为，自在天创造和主宰一切。这种说法是不合理的。若是因缘和合了，自在天也没有能力阻止果的产生；若因缘不到，因缘不聚合的时候，即使自在天想产生果法，也没有这个能力。所以万物的产生、显现，跟自在天没有什么关系。

“若非自在欲，缘生依他力”：即使自在天不愿意让果产生，但是因缘和合了，果自然就产生了，自然就显现了，自在天也没有办法。若是这样，自在天就被他法（这些因缘）所主宰了，而不是由他来主宰这些法。这就不是你们所承许的自在天了。

“若因欲乃作，何名自在天”：即使自在天愿意而创造果法，那也不是自在天了，而是他的欲望作主宰。因为这些欲望或心念是被无常所控制的，都是无常的，所以都不是自在天。

可见，无论自在天愿意生还是不愿意生，果法都不是他产生的，也不能说是他造作的。

前面也讲了，因缘和合的时候，自在天也阻碍不了；因缘没和合的时候，他也无能为力，没办法让它产生。所以万物还是要靠自己的因缘而生的，因缘和合的时候就产生，不是由自在天生或创造的。

子二、破由微尘所生：

微尘万法因，于前已破讫。

伺察派等外道认为，微尘是恒常的、实有的，由微尘来形成万物等一切法。



内道有实宗的有部和经部也安立了极微尘，认为以极微尘作为基础，形成万物等这些显现法。

二者有什么区别呢？有部和经部认为，极微尘虽然是实有的，但也是无常的，他们不承认极微尘是恒常的。但是外道认为：极微尘不仅是实有的，还是恒常的。他们在所承许的观点上是有差别的。

内道的有部和经部都认为极微尘虽然是实有的，但是无常的。因为佛说“一切法无常”，所以包括极微尘也应该是无常的；但是极微尘是实有的，由它来组成粗物等这些物质或万物。其实，在抉择究竟实相的时候，若是承许实有，实际也是承许恒常。

“微尘万法因”：外道认为，极微尘既是实有，又是恒常的，由它来形成万物，组成这一切显现法。

“于前已破讫”：这个观点是不合理的。关于微尘常有，前面以“尘析为方分”等已经破斥过。

其实，这个道理很简单，极微尘是不存在的。

外道认为，这些粗大的物质及法是假的，可以细分，分到最后，还有一个不能再分的微尘，这就是“极微尘”。比如我们的身体可以分为头、脚、手等几个法，头按前后左右又可以再分成几个头盖骨，头盖骨再按前后左右分成几个……都是可以分的，但是最后有一个不能再分的微尘，这就是极微尘。之所以叫“极微尘”，就是指不能再分的微尘。他们就以微尘作为基础，由它来形成一切物质或法。

前面讲过，这主要是因为他们没有明白空性的道理。万事万物都可以从空性中产生。因为是空性，才可以显现；因为是空性，才能产生一切法。但是他们不明白空性的道理啊，认为“什么都没有了不行啊，否则这些法怎么显现呢？如果都没有了，那这些粗物怎么组成呢？”所以就安立了极微尘。

他们认为，应该以极微尘作为基础，由它来形成或显现万法。否则，万法都不能显现和产生了。这个观点是不成立的。他们所承许的极微尘，既是实有的，又是恒常的。如果它是事实存在的，就还可以细分。因为若是它实有、存在，就肯定是有方向的。若是没有方向，那它就不是实有、存在的法。既然有方向，就可以以东南西北、前后左右等方向进行细分。所以，如果承许它是实有、存在的，就必须是可以分的。

现在很多科学研究也能证明这点，将物质不断细分，直至最后进入空的状态。其实，也不能说空，若是空了，这些都不能显现。这就是超越的，不能说无，也不能说有。所谓“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色”，就是诸法最究竟的实相真理。说“没有”也不行——若是什么也没有了，那万法怎么形成和显现啊？说“有”也不行——若是有的话，还可以细分。

不观察的时候都有，一观察的时候，都没有实质性的。其实观察和不观察都没有关系，诸法的实相就是这样的——既是有又是无，也有也没有。我们经常讲“万法皆空，因果不空”。都是空的，但是也不空。世上没有不是因果的法，因果包括一切法。“因果不空”，一切法不空；“万法皆空”，一切法又是空的。实际就是这样的，可以说是空，也可以说是不空，这就是诸法的究竟实相。

因为这些外道没有达到这样的境界，认识不到“空中而生”的道理，所以就不得不安立了“极微尘”这样一个法，通过极微尘这个法形成粗物。这是他们宗派的问题，不是诸法实相的问题。

总之，这样的极微尘是不存在的，不是实有的，但可以如梦如幻般地有。



若认为，由极微尘来组成粗物这些法，也是不合理的。若是以六个极微尘围绕中间一个极微尘的方式组合形成粗物，那这些微尘之间有没有接触？

若是接触的话，就要全面接触，因为它们是极微尘，不能有方向。若是全面接触的话，六个极微尘就变成一个了，最后须弥山也变成一个极微尘了，会有这样的过失。

若是没有接触，那怎么组合、形成啊？对方说：没有事，中间有引力。那么，微尘的间隔能不能放入其他的微尘？对方承许的“引力”也只是说说而已。若是有引力的话，六个微尘就不能这样围绕着中间微尘了。若是能围绕，那就是中间有空隙。为什么不能插入其他的微尘啊？那么，这些空隙里还可以塞入其他的极微尘，再塞入、塞入……若空间最后都占满了，这样就变成彼此接触的情况了。若是没有占满的时候，继续塞入，最后两个极微尘之间就能放入整个须弥山的微尘，这是有过失的。

所以，极微尘不存在，它不是实有。关于对“极微尘”的遮破，有很多详细的理论和逻辑，以后讲因明等的时候再仔细抉择。

子三（破由主物而生）分二：一、安立观点；二、破彼观点。

丑一、安立观点：

常主众生因，数论师所许。
喜乐忧与暗，三德平衡状，
说彼为主体，失衡变众生。

这是数论外道的观点。当时在印度，数论派的影响力特别大。所以我们也数次对他们的观点进行遮破。

“常主众生因，数论师所许”：万物是怎么产生的呢？

他们认为，万物有个自性，也叫主物。一切法由“主物”来创造，从“主物”当中显现。

这种观点是不成立的。下面要对此进行遮破。

主物有五种特点：它是唯一的，即独一无二的；它是恒常的，即永远不变的；它是无情的，即没有意识（心）的；它是谁也见不到的，是不可思议的；它是作者，由它来创造万物。这是数论派的论师们所承许的。

主物到底是怎么回事呢？

“喜乐忧与暗，三德平衡状，说彼为主体”：“喜乐”，快乐的感受；“忧”，忧愁、痛苦的感受；“暗”，指非苦非乐的中间感受，既不是快乐的感受，也不是痛苦的感受。快乐、痛苦和中间感受，这三者叫“三德”。“主体”指主物。他们认为，这三者达到平衡的状态叫主物。

“失衡变众生”：三德失去平衡的时候，就会显现这些万物。这些法还是从主物当中显现，这些显现法的自性还是主物。

数论派还安立了“神我”，如前面所讲，“神我”也具足五种特点，但“神我”是享受者。这个“神我”其实就是我们的内心、意识。他们视意识为“神我”。“神我”也是实有、恒常的，他是享受者。他享受主物所幻化的这些法，即从主物（自性）当中产生、显现的这些法。

他们认为，主物最初产生的法是犹如水晶般明清的“大”，它由内显现出神我的影像，从外显现出对境的影像，然后由神我享受这些对境。对境和意识之间由“大”来连接。主物造作了色、声、香、味、触等这些法之后，“大”里面则显现这些法，神我通过“大”看见这些法。刚开始，神我不知道这些法都是主物创造的，都是主物的变化。他以为这些法都是实有、事实存在的。其实这些法都是主物的变化，



是主物幻化的，但是神我不知道，他都当成实有了，尔后就享受、执著这些法（他们也叫“执著”）。数论派也讲，通过修道，最后神我（意识）知道了这些法原来都是主物创造的，都是主物的变化。神我知道了以后，这些显现自然就息灭到主物里面。这个时候，神我自己独立存在了。他们称这种状态为“解脱”。

除了前面讲的主物、神我、大这三个法，还有其他二十二个法，即我慢，从我慢当中产生心之五根、业之五根与共同意根十一个根，再加上声、触、味、色、香五境，五境按次第产生空、风、火、水、地五大种，一共有二十二种法。这些叫对境。神我享受这些法，即分别、执著这些对境。数论派也将神我的分别、执著称为“迷惑”，也叫“轮回”的状态。通过修行，最后神我（心、意识）知道了原来这些显现法都是主物变的，都是假相、虚妄的，这时他就不分别，不执著了，并且这些显现法也都息灭到主物里。此时，只剩下神我自己独立存在，他也不分别，不执著了，这就是数论派所讲的“放下”。这个时候，就是解脱的状态。这是数论外道的观点。在此只是简单地讲了一下，在麦彭仁波切的《中观庄严论释》等论著中对此有详细的说明。

我们首先要知道对方的观点，再进行遮破。进行遮破时，不是为了辩论而辩论，而是以这种辩论的方式抉择大空性，说明诸法的实相真理。

所谓辩论，不是必须要跟另外一个人辩，也可以自己跟自己辩。我们经常讲：“大疑大悟，中疑中悟，小疑小悟，不疑不悟。”自己先去观察，让自己产生疑惑，再去断除疑惑，在自己的相续中建立正见。

看着总是在辩论似的，其实，不是要跟别人辩，可以跟自己辩。先跟自己辩，最后自己明白了，但是身边还有很多

人没有明白，这时跟他们辩，让他们也明白。这就是自觉觉他——让自己觉悟，让众生觉悟。

所以，所谓辩论，不是必须要对面有个人，然后跟他辩论，还自赞谤他：“你这个不对，我这个对……”不是这个意思。自己没有明白的时候，跟自己的内心辩。自己明白了以后，跟身边那些不明白的人辩，让他们也明白真理，这叫自觉觉他。若仅仅口头说“自觉觉他”，但是什么也不做，也不进行观察，那你什么时候自觉觉他啊？不可能的事。若要自觉觉他，就要这样。所谓“大疑大悟”，你疑惑越大，证悟的境界越高。所谓“小疑小悟”，你心里有小的疑惑，就有小的开悟。所谓“不疑不悟”，若没有疑惑，不会有开悟。所以，必须要这样的。

丑二（破彼观点）分四：一、破自性是一体；二、破乐等是境；三、破实法常有；四、破生前有者。

寅一、破自性是一体：

一体有三性，非理故彼无。
如是德非有，彼复各三故。

“一体有三性，非理故彼无”：唯一实有的主物真实具有三种自性，这是不合理的。你们承许主物是唯一的，是独一无二的，但是又承许它有三个自性，即乐受、苦受与非乐非苦的中等的感受。既然它有三德之自性，就不是一个，而是变成三个了。快乐就是快乐，痛苦就是痛苦，再加上既不是快乐、也不是痛苦的中间的这种感受，这是三种不同自性的法。所以，唯一自性的主物，就变成了三个自性了。这是不合理的，所以没有这样的主物。

“如是德非有，彼复各三故”：前面已经将主物遮破了。既然主物不存在，那么苦、乐等三德也就不存在了。为什么



呢？比如说苦受，也应该具足三德。因为三德平衡的状态叫主物，实际它们三个就是主物。主物必须具备三德，这样其中的每一个也应该必须具足三德，否则也不是主物了。若是这样，三德中的每一个都变成三个了，这样就不是唯一的、独有的了。所以这也是不成立的。

若无此三德，杳然不闻声。

如果三德不存在了，那么从三德中产生的色、声、香、味、触等法也不能存在。因为三德不存在，主物就不存在。若主物不存在，这些法也就不能产生，也不可能存在。

此处是通过破自性是一体不合理，而对主物进行遮破。

寅二、破乐等是境：

衣等无心故，亦无苦乐受。
谓此即因性，岂非已究讫？

数论外道承许因地有果。他们认为，因和果是一体的，二者是法和法性的关系。诸如苦、乐以及我们的衣服、食品、房子、车子等这些果法，都是在因地存在的。若因地不存在这些法，就不可能产生。比如，沙子里没有油，榨再多的沙子也不会产生油；但是榨芝麻就能产生油，因为芝麻上面有油的成分。同样，这些果法在因上存在，所以能产生；若是因上不存在，果法也不能产生。

“衣等无心故，亦无苦乐受”：对方认为，衣服、粮食、房子、车子等这些法与主物（自性）是一体的。既然是一体的，这些法与苦、乐等感受也应该是一体的。但是，衣服等这些法不会有快乐或痛苦的感受，因为它们没有心。它们是物质嘛，没有心，怎么感受啊？

“谓此即因性，岂非已究讫”：对方说：衣服等这些色

法的确有快乐、痛苦等因之自性。比如，当你穿好衣服就舒服了，内心就快乐了。当你吃东西就舒服了，心里也会快乐。反之，若没有吃好或穿好，心里就不舒服，就会产生痛苦的感受。通过它们，就可以产生快乐和痛苦的感受，所以在它们的自性上，也可以说在这些法当中，有苦乐的感受。

对此，难道不是在前面已经进行过遮破了吗？

此处，大家首先要明白数论派所持的“因地有果”的观点，尔后就好理解了。

汝因具三德，从彼不生布。
若布生乐等，无布则无乐。

“汝因具三德，从彼不生布”：“因”指主物。主物具三德，其实就是这三德。“三德”是指快乐、痛苦以及中间非苦非乐的感受。按照你们宗派的观点，主物具有三德这些感受，但是苦乐等这些法当中不可能产生布料、食品、房子、车子等法。

你们认为，一切法都是从主物中产生的，是主物创造的。主物就是指三德平衡的状态。三德就是指快乐的感受、痛苦的感受以及中间非苦非乐的感受。但是，从乐等这些法当中产生衣服、食品等，这是不可能的，可见而未得。

“若布生乐等，无布则无乐”：如果要通过这些布、衣服、食品等产生快乐等感受，也是不可能的。在前面我们讲“身念住”的时候，已经进行过分析，知道这个身体不是实有的，已经将身体抉择为空了。同样，衣服、食品、车子、房子等法都一样，都可以抉择为空，它们都不是自性实有之法。既然没有布料、衣服这些法，那么从这些法当中所生的快乐、痛苦的感受应该也不存在。

寅三、破实法常有：



故乐等常性，毕竟不可得。
乐等若恒存，苦时怎无乐？
若谓乐衰减，彼岂有强弱？
舍粗而变细，彼乐应非常。

“故乐等常性，毕竟不可得”：主物是喜悦、忧愁、非苦非乐均平衡的状态。若承许主物是恒常的，实际就承许了喜乐、忧愁等是恒常的。但是，这些痛苦、快乐都是偶尔出现的。比如，现在快乐，过一会儿痛苦；现在痛苦，过一会儿又快乐。所以，苦乐等都是无常的法，不可能是恒常的法。

“乐等若恒存，苦时怎无乐”：既然快乐是恒常的，那么当人极其痛苦的时候，为什么感受不到快乐？如果快乐是恒常的，这时也应该感到快乐，但是没有啊！你说快乐是恒常的，这是不合理的。

“若谓乐衰减，彼岂有强弱”：对方说：那没关系。当痛苦的感觉强大的时候，快乐不是没有了，而是变弱了。尽管粗大的快乐变成细微的了，但还是存在的。同样，当快乐的感受特别强烈的时候，痛苦也不是没有了，而是变弱了。

“舍粗而变细，彼乐应非常”：如此，就有强弱的变化了：强的变成弱了，粗大的变成细微的了。只要有变化，就是无常法了。

如是何不许，一切法非常，
粗既不异乐，显然乐非常。

“如是何不许，一切法非常”：苦乐等一切法由粗大变成细微，或者由细微变成粗大，这样就是变化无常的法了。既然如此，你们为什么不说“主物是无常的”，而非要说“主物是恒常的”呢？你们直接说“无常”，就 OK 了，这是很合理的一种说法，何必一定要说“主物是恒常的”呢？

“粗既不异乐，显然乐非常”：对方认为，这只是由粗大的快乐变成了细微的快乐，并没有变成快乐之外的一个法。但是，这也是不合理的。因为快乐自身已经产生变化了，由粗变细，显然这个快乐不是恒常的。

寅四（破生前有者）分四：一、他宗之观点；二、发太过；三、破彼之回答；四、遣除妨害自宗。

卯一、他宗之观点：

因位须许有，无终不生故。
显果虽不许，隐果仍许存。

这就是数论外道最有特点的观点。

“因位须许有，无终不生故”：这些果法在因上必须存在，否则就始终不可能产生果法。比如，若是种子上不存在苗芽，种子就不能产生苗芽。因为沙子上面没有油，所以榨不出油来。同样，如果因上面没有果，始终不能产生果。

“显果虽不许，隐果仍许存”：对方认为，因上有果法。果分两个阶段：一个是不明显的阶段，一个是明显的阶段。现在我们说“产生果了”，比如通过种子产生苗芽，以父亲产生儿子，他们称之为“明显”，即果已经显现了。因上有果，但这个果是不明显之果，是看不见的果。当能看见了，这时叫“产生”果。

他们承许“因上有果”，这个“因”指主物，它是诸法的自性。他们认为，万物诸法皆由主物来造，这些果法本来在主物上都有，因缘和合时就会显现、被看到、被了知，之前是以隐瞒的方式、不明显的方式存在的。因上有果，但是这个果是不明显之果，尽管它是存在的，但是看不见。当它通过一些因产生后，就明显了，都能看见和了知，这叫明显之果。



其实，这种说法是不合理的。若是不明显，就不存在了；若是存在的，为什么不明显，看不见呢？若因上有果，应该能看见。如果看不见的话，就不能说有了。如果是“不明显”，就说明没有了。若是有，必须明显，必须能看得见、被了知。

但是数论外道就是这样承许的。寂天菩萨造《入行论》时，通过遮破古印度这些外道宗派的观点，来抉择空性。

卯二、发太过：

因时若有果，食成啖不净，
复应以布值，购穿棉花种。

如果承许因上有果，那么吃食物就等于吃不净粪，因为这些食物是不净粪的因。比如你吃馒头，实际上吃的是不净粪。再则，数论外道你们就不用费力做衣服了，可以用买布的钱购买棉花或者棉花种子穿上，这样就行了。既然因上有果，那么棉花的种子上肯定有衣服了，那就穿上吧！

卯三、破彼之回答：

谓愚不见此，然智所立言，
世间亦应知。何故不见果？
世见若非量，所见应失真。

“谓愚不见此”：对方认为，因上确实有果，都在自性当中，跟主物是一体的，只是这些凡夫看不见。本来是有的，但是“世间人由于愚昧而见不到种子是布”，他们不知道种子上有布料、衣服，他们既看不见，也穿不着。

若按你们的说法，世人、凡夫也许不能穿，但是色迦大师等“成就者”都懂得这些理论，都是有一定成就的人，那他们怎么不穿种子呢？他们肯定是看到了，知道了。若是他们也没看到，为什么还说这些观点呢？他们跟普通世人不一

样。既然他们了知了，并且看到了，为什么不穿这些种子呢？他们也穿着布做的衣服，并没有穿种子啊。

“然智所立言，世间亦应知，何故不见果”：你们宗派所了知的果，它的因在世人面前也存在，为何世人不见种子中有布呢？应该见到啊。

“世见若非量，所见应失真”：对方说：世间人之所以没有见到种子上有布料，这是他们自己的问题，他们的所见是非量，不是正确的，所以不能了达。但是，这样承许也不合理。

按你们的观点，世人能见到明显的果，却见不到不明显的果。既然他们的所见是非正量、迷乱的，那无论是明显的果还是不明显的果，都是迷乱心的对境。他们能见到明显之果的这个心也是迷乱的，所见也应该不是真实的，而是虚假的。

卯四、遣除妨害自宗：

若量皆非量，量果岂非假？
真实修空性，亦应成错谬。

对方说：你们中观的观点也是一样的啊。你们也说，能衡量对境的所有量都不是正量，世间的所见都是虚妄的，都是迷乱心的显现。既然如此，通过这个迷乱心所了知的空性，难道不是也成了虚妄的吗？因为能取心是虚妄的，所取境也成了虚假。如此一来，你们所抉择的大空性也成了虚妄的了。由于空性成了虚假的缘故，修行空性也就不合理了。

不依所察实，不取彼无实，
所破实既假，无实定亦假，
如人梦子死，梦中知无子，
能遮有子想，彼遮也是假。



中观对此进行反驳：

确实是不实的。有实法是分别心所假立的，如果不假立这个有实法，内心就不可能执著它的无实法。因为若不依赖有实法，无实法也不存在。

比如，若石女的儿子不存在，那他的死亡也不存在。若是你觉得有石女的儿子，那肯定就有他的死亡。实际上，没有石女的儿子，所以也没有他的死亡。

若有“有实”，就会观待“有实”而安立“无实有”。其实，既没有实有的，也没有无实有的。

比如做梦，在梦里看见亲爱的儿子死了，就会难过、痛苦。若这时突然知道，原来梦里没有儿子，这个念头就遮止了有儿子的妄念。若是存在“有儿子”的妄念，就会有“儿子的生病、死等”，并因此而难过、痛苦。当知道这是梦，其实没有儿子的时候，就能对治刚才“有儿子”的念，甚至可以消除不必要的痛苦。

我们之所以抉择无实有，这也是以妄止妄，以毒攻毒。世人觉得“都是实实在在存在的”，所以现在说“都是不存在的”，这个念就能对治前面的那个念，这是一种对治方法，必须要这样破。

我们常说“万法皆空，一切放下”，你首先要知道什么是“万法皆空”，否则，怎么能放得下呢？只有知道了万法皆空的真理，才能放得下。若看不破，怎么能放得下呢？什么是看破？就是看明白。你看明白了，看透了诸法的实相真理，心里就放下了，心就平静了，内心就自在了。之前是不可能的。

看破就是这样的对治方法。凡夫没有超越，只有分别念，他所产生的一切念或想法都是分别心。所以，现在就要以妄止妄，以毒攻毒，最后才能放下。先通过“无”破有边，再

通过“有”破无边，以这样轮番的方式去抉择诸法的最究竟实相，即大空性。

我们要证悟空性，要真正明白诸法的实相真理，只有两种方式。我们依唯识和中观所讲的这些理论去抉择，以这些逻辑进行分析，最后所得的结论是相似的，不是真实的。正如《定解宝灯论》里所讲的，这种见解、了知还只是相似的见解、智慧。最后，我们进一步通过修行，就能获得真正的定解。也就是说，明白了这个道理之后，你得安住，要禅修。

现在很多人刚开始就打坐、禅修，这是不正确的。若是没有明心见性，你怎么打坐，怎么禅修啊？你的心要安住，往哪里安啊？根本没有找到归处，怎么安住啊？很多人就是什么都不想的枯坐，这叫无想禅，是投生无想天的因，不是解脱。

大家应该首先通过理论明白这个道理，通过逻辑分析而了知这个道理，然后再禅修、安住，最后就能现量见到，那时就如同哑巴吃糖块一般，心里明白但是说不出。哑巴自己知道糖的味道，但是不会说。同样，当你现量见到诸法实相真理的时候，当你真正明心见性的时候，自己知道，但就是不会说。能说的，就不是真理。

现在我们传法的方式有三种。其中，如来密意传和持明表示传，是真正传法的方式。我们现在宣讲佛法的方式是补特伽罗耳传，这是其中最差的一种，是口耳相传。“补特伽罗”是凡夫的意思。给凡夫讲就是这样，因为他不明白，只能这样口耳相传。

持明表示传针对的是快要见性的人。他们即将要见性开悟了，相续成熟的差不多了，通过持明表示传，水到渠成，瓜熟蒂落。对这样相续成熟，即将开悟见性的人用持明表示传，即一个表示就可以了。比如，密宗里有时念一声“啪的”



“吼嘎”，或者打一下响指等，这都是持明表示传。通过这种方式，让你见性，让你开悟啊！

当时六祖慧能大师就是通过持明表示传开悟、见性的。他仅仅通过一个偈颂，通过几个字，就开悟见性了，这就是持明表示传。以前很多大德高僧是怎么开悟的？被打了一下，或者被碰了一下，这样就开悟了；说了几句无聊的话题，或者上师在身边喊了一下，就开悟见性了。这些都属于持明表示传。

以前禅宗的大德、大师们有很多这种持明表示传的方法。密宗里也有，“啪的”“吼”……为什么念这些？也是让你开悟啊！可惜，很多人不仅不开悟，还觉得奇怪，心里想：为什么突然喊“啪的”，什么意思啊？突然一声“吼”，这人疯了吧？其实，这些都是持明表示传。若真正想见性开悟，就要通过这些方法。

若是通过语言讲，这不是真法啊，这是最差的一种宣讲佛法的方式，就是补特伽罗耳传，即口耳相传。“补特伽罗”是凡夫的意思。凡夫之间，或给凡夫讲，只能用这样的方式，否则他不明白啊！

真正的法最好是如来密意传。当年达摩祖师传讲佛法的方式就是如来密意传。祖师往那一坐，什么也没说，传法了。下面的人都糊涂了，没有明白，开始议论：“怎么达摩祖师来了，却不传法？”其实，这是最高明、最殊胜的传法方式。

如来密意传就是心心相通。真法是通过心来传递的，不是通过口来传递的。若通过口来传递的，就不是真法。

很多人正在想：“那您讲这些干什么？传这些法干什么？”这是没有办法的办法啊！没有办法，就得这样讲，不讲也不明白。先讲呗，最后再不讲，只能这样了。

若通过口传，难啊！这样说啊，传啊，很难明白的。但

是，刚开始的时候也没有办法。为什么说要以妄治妄、以毒攻毒？就得先通过这种方式来抉择、了知诸法的真相、真理。

癸三、摄义：

如是究诸法，则知非无因，
亦非住各别，合集诸因缘，
亦非从他来，非住非趋行。
愚痴所执谛，何异幻化物？

“如是究诸法，则知非无因”：之前我们已经详细分析和观察了，万事万物没有生，也没有灭。生灭是一体的，那就是空性了。若不是空性，生灭怎么会是一体的？若是有实实在在的生灭，那到底是生，还是灭？既不是生，也不是灭。

有的认为是“无因而生”，这是不合理的。

“亦非住各别，合集诸因缘”：有的说：“通过自在天、主物等这些法创造万物。”这也是不合理的。有的说：“万法是通过因缘产生的。”这在名言上可以存在，但是真正在抉择胜义谛的时候，也是不存在的。所谓“因缘和合而生”嘛，若是“和合”的，就不是实有的。

总之，承许“无因而生”，是不合理的；若承许“自在天、主物、神我创造万物，快乐是由他们造的，痛苦也是由他们造的。”这些都是不成立的。内道的经部觉得“因缘聚合的时候，产生这些果法”，这在名言上可以安立，但是在究竟胜义谛上都是不存在的，都是空的。

佛在经中讲，轮回是空的，涅槃也是空的；在这个世上没有比涅槃还殊胜的法，如果有，也是空性。所以，一切法都是空性，但空性不等于什么都没有，一切从空中都可以显现。可以说，都有也都没有。

大家要明白，不要把这些法都当成实有，不要着相。不



着相就可以了，就是解脱、成佛。一切法都是显而无自性，在一切显现、对境当中，不要去着相。如《金刚经》中云："若见诸相非相，即见如来。"这就是解脱、成佛。

"亦非从他来，非住非趋行"：一切法没有来源，也没有去处，更没有住处。也可以这样理解：一切法没有生，没有灭，所以就没有中间的住。一切法都是无生、无住、无灭。

"愚痴所执谛，何异幻化物"：但是由于众生愚痴，将一切法都视为实有了。实际上，一切法都是显而无实有的，这与幻物有何差别？没有差别。一切法都如梦幻泡影。"梦幻泡影"就是喻指显而无实有。

主要是不要着相。我们修法不能着相，生活也不能着相。若是着相，就会有烦恼，就会有痛苦。若能不着相，就不会生烦恼，也不会痛苦，这就是究竟的解脱。

思考题：

1、数论外道为何承许因上有果，这有什么过失？

2、若微尘作为产生万物的基础，有何过失？万物是怎样通过微尘而形成的？

《入行论讲记》（总第一0四讲）

摘要：

6、破除所断实执，而深入对境无我。

（2）宣说能害。

③ 由因建立空性：抉择名言中由因生而建立空性。

④ 由果建立空性。

7、分析智慧所得之事，即生起智慧的作用。

（1）平息世间八法。

壬二、名言中由因生建立空性：

幻物及众因，所变诸事物，
应详审观彼，何来何所去？

对幻化师幻化的象、马等与诸因缘所幻变的房子、车子等事物二者进行详细观察：二者都一样，最初从何处来，中间住于何处，最终去往何处？

最初从何处来？若“有”，就不用生；若“无”，就不能生。没有生，就没有来，从何处来呢？中间住于何处？即诸法没有“住”：以“一”的方式存在不合理，以“多”的方式存在也不合理，除此以外没有其他的方式。最终去往何处？即“灭”。若是“有”，就不能灭；若是“无”，也不能灭。无实法如同虚空，怎么灭？真实的“有”不能灭，若是灭了就不是“有”。在抉择胜义谛的时候，若是真有的就是恒常的，不是恒常的就不是实有了。所以“有”也不能灭，“无”也没有灭。这就是不来、不住、不去。

这样进行观察，在显现上都有，但都是如梦如幻，和幻相、梦境没有差别。梦境、幻相没有“来”，也没有“去”；



没有“生”，也没有“灭”；也不“住”，自性不是实有，是不存在的。同样，仔细观察这些法都是这样的。

缘合见诸物，无因则不见，
虚伪如影像，彼中岂有真？

“缘合见诸物，无因则不见”：一切显现就是因缘和合。有因缘就能见到诸物，无因缘就见不到。

若因缘和合，就有这些显现；若没有因缘，就没有这些显现。但我们总是患得患失，其实这都是徒劳无益的，一切都是因缘和合，因缘到了就显现，因缘不到，再勉强也没有用，不会出现的，不会有的。

什么叫随缘？明白了这个道理，来、去、聚、散都是有因缘的，该聚聚，该散散，该生生，该死死。有聚就有散，有生就有死，都是自自然然的。让它自自然然就行了！心不去分别，不去执著，就可以了！

随缘才能顺利，我们尽量这样去做。你真的做到了随缘，一切都会顺利，没有不顺利的。一切都随缘了，那叫大自在。你大自在了，还有什么不顺心的？还有什么不顺利的？这个“顺利”是永恒的，不是观待不顺利而建立的“顺利”。它不是我们所求的“顺利”。我们现在所求的这个“顺利”是偶尔的，无常的，不是真正的顺利。这个“顺利”是暂时的，“不顺利”也是暂时的。

你随缘了，一切都顺利了。其实这个“顺利”是无法表达的，但是给大家讲的时候不表达不行啊！如果必须用语言表达，就是“永恒的顺利”，就这么说吧。其实这个世界上也没有永恒的，但是没有办法，只能这样形容了。

只要是属于言思范畴的，怎么想都是分别的，怎么说都是分别的。之所以说“能说出来的、能思维出来的就不是真

法”，就是这个意思。现在，我们没办法啊，就只能通过语言表达，通过一些比喻来形容、说明了。

其实，若能随缘，才叫顺利；你不受外在的影响了，叫大自在。你大自在了，一切外境、对境都随你的心动啊。现在我们是心随境动，总是分别，去做一些取舍，其实这都是错的。若是这样，你能得到自在吗？我们的心随境转了，这些境左右了我们的心，这叫不自在。当心不随境转的时候，境就随你的心转了，这时你能控制这些，这叫大自在啊！这时你才可以掌握自己的命运，之前掌握不了啊！因为你得跟着业力走。

你看，我们小的时候，尤其是刚毕业的时候，想“我要找什么什么样的工作，我要赚很多很多钱”，之后想“我要找个什么什么样的伴侣结婚，要幸福地过日子……”而结果都是相反的。工作不理想，可不工作也不行啊！没有找到理想的工作，没办法，也得干啊，不干怎么生活啊？这都是凡夫的想法，“我不去工作或者不干活，怎么生活呀？”这就是业力啊！还得跟着业力走。找伴侣也是，最终没找到满意的。那也没办法，就是业力的牵引啊。

我们不得自由啊，这叫轮回！若是没有业力的牵引，就不叫轮回了，那就是“莲花不著水”嘛，虽然是在六道里，虽然生而为人，但是他不属于轮回，因为他自在啊！

你明白了以后，还要有一定的定力，这时才能做到随缘。之前做不到啊！现在都说“随缘，随缘……”其实这叫随便。如果随便了，就会造业，肯定要给自己带来很多的不便和痛苦。真是活该！所以说，随缘难啊！你首先要明白，但仅仅明白还不行，还要有一定的定力，心不能随着境跑。我为什么说随缘不是随便呢？就是这个意思。

随缘是解脱，随便是轮回。随便就是随着业力跑，就是



随着自己的烦恼、习气走。随缘不是这样，随缘是跟着真相、真理走，二者不一样。随缘是随真相、随真理的。随便是随自己的烦恼——爱做什么就做什么，随便是随自己的习气——爱干什么就干什么。所以，要随缘，不能随便。

随缘就大自在了，大自在是一切当下圆满。什么叫当下圆满？若总觉得自己缺这个少那个的，那叫圆满啊？那个时候没有圆满。

“虚伪如影像，彼中岂有真”：没有实质性的法，一切都是虚幻的。

辛二（由果建立空性）分三：一、破二边生；二、破二边灭；三、故成立空性。

以上讲的是通过因抉择空性。现在站在果的角度去分析，通过果抉择空性。

壬一（破二边生）分二：一、破有生；二、破无生。

癸一、破有生：

若法已成有，其因何所需？

在此处首先要明白：现在是抉择胜义谛的时候，是抉择万法究竟实相的时候，这个时候都是空性的，不能承许有法。若是承许有法，或者说某种法是实有的，那就成实成了。不是在名言上“有”，而是在诸法的本体上有，这就是实成法。

实成法有三个特点，这三个特点和缘起法的特点是相反的。若是实成法就不是缘起法，若是缘起法就不是实成法。缘起是在名言上安立的，就是在显现上安立的；而实有或实成是在本体上，也可以说是在胜义谛上安立的。

实成有三个特点：第一，它是独一无二的；第二，它是恒常不变的；第三，它是自己主宰自己，不观待他法。此处，

我们首先要明白实成的定义。

“若法已成有，其因何所需”：“有”是胜义谛上有，所以就是实成，这个法要恒常不变。既然果法已经有了，就不用因了，也不用通过因而生果。

为什么不用生呢？因为它是实实在在的有实法，就不用再生了。若还要再生，生了还要生，这样就要无穷地生，这是不合理的。

癸二（破无生）分二：一、无有非为所生；二、彼不能转成有实法。

无也不能生。“无”是没有，就是无实法。无实法也不能生。比如说虚空，虚空怎么生啊？

子一、无有非为所生：

若法本来无，云何需彼因？

如果法本来就不存在、无实有，因还有什么必要呢？因就没有必要了。既然无实法不存在，它就不能生，如同虚空。

子二、彼不能转成有实法：

我们一般都有这种邪见：刚才没有的，现在变成有了，即无变成有。若不观察，可以这样安立。刚才没有因缘和合，所以没有；现在因缘和合了，就产生了，就有了。在名言上可以这样成立，但若是进一步详细观察，就不应理，不合理了。

无的状态是什么？就是无实法。有的状态是什么？就是有实法。无实法不能变成有实法，如同虚空不能变成柱子。有实法不能变成无实法，如同柱子不能变成虚空。若是无实法变成了有实法，必须先舍去无实法的本性，然后变成有实



法，那无实法就有变化了，就不是实有、恒常了。

纵以亿万因，无不变成有。
无时怎成有？成有者为何？

无实法变成有实法，这种说法是不应理的。“纵然是以百千万数的因也没有办法使无实法变成有实法，因其是恒常之故。”它是恒常法，恒常法不能变。比如虚空是恒常法，它就不能变，否则就不是恒常法。假设能转变，那么是未离开无实法还是已离开无实法而转变？只有两种情况，不会有第三种情况。

第一种情况，如果是未离开无实法而转变，那么在未脱离无实的阶段又怎么会是有实法呢？根本不能成为有实法。

第二种情况，如果离开无实法而转变，则离开无实法以后成为其他的有实法到底是什么？这不可能存在。

无时若无有，何时方成有？
于有未生时，是犹未离无。
倘若未离无，则无生有时。

如果失去无实法的阶段，那无实之时不可能存在有实法。这个时段，一个法若是无实法，就不可能又是有实法。既然如此，何时才能存在有实法呢？

相反，如果舍弃了无实的阶段后变化，因为有实法未产生，此法不会离开无实法，既然未脱离无实法，就不可能有产生有实法而存在的机会。

可见，“有”不能生，“无”也不能生，这样就没有生了。没有生就没有灭，不生不灭。我们通过逻辑分析，说生有实的法，不符合逻辑；说生无实的法，也不符合逻辑，都不应理。

壬二、破二边灭：

有亦不成无，应成二性故。

无论是有实法还是无实法，都是实有的。实有的就是恒常的，是恒常的就不能变，即其自性不能变。无实法变成有实法的时候，无实法的自性还要存在；有实法变成无实法的时候，有实法的自性还要存在。

若是你承许实有，就是承许恒常。如果是恒常，有实法或无实法的自性就不能有变化。在这样的情况下，若是你还承许有变化，或者无实法转变为有实法，或者有实法转变为无实法，那么，一切法都成两个自性了，既是有实法的自性，又是无实法的自性。既是有，又是无，这是不可能的。

佛经中讲："倘若自性有，则彼不变无。"它不能变，否则两个自性就都存在。一个法有两个自性，而且两个自性互绝相违，这是不可能的。可以说这两个法的自性互绝相违，也可以说这两个法互绝相违，是一个意思。有实法和无实法二者互绝相违，是这一个就不能是另一个，是另一个就不能是这一个。

壬三、故成立空性：

自性不成灭，有法性亦无。
是故诸众生，毕竟不生灭。

"自性不成灭，有法性亦无"："不成灭"，即灭不存在。既然灭不存在，有也不存在。

有不存在，无也不存在；也可以说，无不存在，有也不存在；灭不存在，生也不存在；生不存在，灭也不存在。一切法皆是如此。

"是故诸众生，毕竟不生灭"：有情无情一切众生，本



来即是寂灭涅槃的本性。不生不灭，就是寂灭涅槃的本性。

还用去寻找“佛”，寻找“彼岸”吗？彼岸就是指净土、圣地。有些学佛人到处找佛、找活佛，跑到印度找，跑到藏地找；寻找彼岸，跑到印度找，跑到藏地找。其实，无论是佛还是净土，我、他，精神、物质，里、外等一切法的自性都是不生不灭的。可以这样说，一切法即是如来，一切法即是涅槃！《金刚经》说：“若见诸相非相，即见如来。”也可以这样说：“若见诸相非相，即见涅槃、净土。”当下就是！若是你真的明白了，当下就是净土，当下就是佛。若是你不明白，即使你天天背着包跑，天南地北地寻找，也找不到净土，找不到佛。

大家要稳重。我们的行住坐卧，吃喝拉撒，每一个当下都不离佛性，都是涅槃。行住坐卧、吃喝拉撒统统都是不生不灭，本来即是寂灭涅槃的本性。所以大家要明白，都在当下啊！

虽然这些道理对很多人来说很“难”，但是我们要相信。尽管无法在相续中产生真实的定解，但至少应该有相似的定解。如果连相似的定解都没有，依旧执著，这样去修法，成就比登天还难啊，解脱就是水中捞月，不可能！

有人说：“这太高深了，我无法了知这样的真相啊！”但是你可以有相似的定解，你可以相信这些。不用说明白了空性的真理，哪怕是对空性起一念的怀疑：会不会是空性啊？这个功德也是无量的，也是不得了的。如果你真明白了，那就更不用说了。这是佛讲的。

所以，大家要多分析，多观察，否则怎么能明白啊？就要通过逻辑去分析，通过观察量去观察，也许你刚开始不明白，但最终会慢慢明白的，也许刚开始你无法见到这样的实相，但是慢慢会见到的。否则，如果你觉得“这个境界太高

了，我不是这种根基……”对自己一点儿信心都没有，一点儿都不进取，不学修，那永远都没有解脱的机会！你不可能有成就的时候。所以大家要“明白”，就要明白空性真理；要“见”，就要见到诸法的自性。

大家不用到别处找，不要追求那些新奇深奥的事儿。越复杂、越深奥的，越不是真理，越不是真相。真相，其实很自然，很平凡。我们能吃饭，能睡觉，这就是真相。若是诸法的本性、自性不是空性，那我们怎么能睡觉，怎么能吃饭呢？这都是空性的一种体现啊！这是我们从中要了知的。

我们现在却搞得那么复杂、那么深奥，讲得越深奥越觉得殊胜，搞得越复杂越觉得有力量，“噢，太有力量了，太有加持了……”其实，佛这也是没办法的办法。

其实，真相很简单。如《大圆满愿文》里讲：“自心简易难信之秘密。”“自心”对我们来说为什么变成“秘密”了呢？对我们凡夫来说，自心就是一个秘密，因为自心“简易”“难信”啊！“难信”，就是难以相信的意思。为什么难以相信？因为自心太简单，太容易了，所以难以相信，这样就变成秘密了。其实它不是秘密，当下就是。

佛也是为了引导众生，没办法。若直接让你认识，你也不明白。你一定要转几圈，那就让你猛转几圈，转，转，转，没找到，最后累了，也许那时候你就能相信了：哦，眼前的这个就是！如果你不相信眼前的这个就是，当下的这个就是，那你就绕吧；你一定要继续去找，那就找吧。找到最后，找不到了，那就是了！找不到的就是！其实，当下就是，没有别的了。但是，凡夫就要这样嘛，没办法。

辛三、成立之摄义：

众生如梦幻，究时同芭蕉，



涅槃不涅槃，其性悉无别。

众生等一切法都是无实有的，犹如梦境。晚上做的梦是黑梦，白天做的梦叫白梦，都是梦。我们晚上做梦，梦见最可爱的孩子生病死了，在梦里难过、害怕，眼泪都流出来了，枕头都弄湿了。虽然是梦，但也能起到作用，一样有感受，有痛苦。

晚上做噩梦，在梦里遇到了老虎，被老虎追赶，跑啊，眼看快被追到了，爬到树上，老虎在下面，这时突然醒了，心还在快速地跳，声音还在颤抖。尽管醒过来了，也没有用。后来知道："哦，原来是梦，不是真的。"这时才放心了，才安心了。如果还不知道这是梦，就会难过、会害怕；若知道了刚才是梦，是假的，就不害怕、不难过了。

现在我们白天做的这些也是做梦，叫白梦，但是想从这个梦里醒过来难啊。若能醒过来，就是觉者了，至少也是菩萨了。在这个梦中也一样，家人生病了，儿子不听话了，自己会难过、伤心；有的人生病了或者破产了，就害怕，不敢面对啊！若是真醒过来了，觉悟了，就没有这些感觉了，知道这些原来也都是假象，没有什么啊！

现在我们可能很难相信，很难感觉到，但当你真正见性、开悟的那一天，就会明白，如同从噩梦中醒来一样，那时就彻底安心了，内心就彻底平静了。

总说"心要安静，安静；要平静，平静"，难啊！你刻意让它安静、平静，那就不平静了，心不可能平静。若想水面映现出月亮的影子，就不要搅动水，水不动影子就显现出来了。你越着急，越搅动，影子越显现不出来。我们现在就是这种状态，想解脱，也想见性，因此而东跑西颠，东抓西抓，结果越动就越乱。

我们现在的这颗心是妄心、妄念，它是假心，不是真心。

妄心不死，真心不活。妄心就像脱缰的野马一样，你越接近它，去追它，它跑得越快。若是你想抓它，让它停下来，不要特意去抓、去追，它自己就停下来了。

我们的这颗心还像被风刮的沙一样，若希望沙落下来，你不用把沙子一粒粒地摁在地下，这个难啊，你不可能成功的，那怎么办？让风停了，沙自然就落到地上了。

有生，有灭，有住，这就是风，就是无明。让这个风停了是什么意思？就是一切法不生，不灭，不住。风停了，沙自然就到落地了，根本不用去动。否则，你总想安心、安心……这是增加分别念，增加妄念。

“众生如梦幻，究时同芭蕉”：进行详细分析时，一切法无有实质如同芭蕉树一般。

《三摩地王经》中讲：“如人剥开湿芭蕉，欲从中得实有果，然而内外无实质，一切诸法如是观。”剥开芭蕉树之后什么都没有，内外都无实质性，一切法都是如此。

“涅槃不涅槃，其性悉无别”：通过智慧进行观察，都是无实有的，找不到实质性的法。因此，在一真法界中，涅槃与不涅槃无有差别。

《般若经》中讲：“诸法等性，故智慧波罗蜜多亦等性。”一切法都是平等的。“智慧波罗蜜多”就是诸法的本性，诸法的本性就是平等。

分别是众生，平等是佛。涅槃与不涅槃是平等的，即经常讲的涅槃即是轮回，轮回即是涅槃；此岸即是彼岸，彼岸即是此岸。如果你彻底明白了，就是平等性智，这是佛的智慧。

“十万亿国土之外，有世界名曰极乐”，这是佛所说的方便语。其实，当下就是西方极乐世界。佛有很多了义和不了义的说法，很多都是不了义的说法。佛最终说自己一句法



也没有说过，一个字也没有讲过。这才是真法，是佛所传的真法啊！

你的心清净了，当下就是西方极乐世界；你的心清净了，身边的人就是阿弥陀佛。自己的家就是净土，就是西方极乐世界；自己的家人——自己最讨厌的那个人就是阿弥陀佛。你为什么讨厌啊？因为有业障。其实他就是阿弥陀佛，但是你见不到，因为你的心不清净。

有的人把一切希望都寄托在上师身上，“没有问题，临终的时候，上师肯定会把我送到西方极乐世界。”有些人把一切希望都托付给阿弥陀佛，“没有问题，到时候阿弥陀佛一定来接引我……”你这样想也可以。也许到时候上师一定会把你送到西方极乐世界，阿弥陀佛也一定会接引你到西方极乐世界。可是没有用啊！你睁开眼睛一看，还是这些啊！若心不清净，即使到了西方极乐世界，也一样都不清净。你见不到阿弥陀佛，见到的还是那个最讨厌的人；你见不到西方极乐世界，见到的就是自己的那个小屋，没有别的。

所以，功夫要下到心地上。把自己的心地扫干净就行了，把心态调整好就行了。心态调整好了，一切都在当下；心地扫干净了，净土就在当下啊！

戊三（以智慧所得之事）分二，一、平息世间八法；二、于未证悟空性者生悲心。

你证悟了空性，获得了智慧，能得到什么利益？此处讲智慧的作用，也就是所得到的利益。

己一、平息世间八法：

平息世间八法，即对世间八法的分别、患得患失等统统都会消失，一切烦恼与痛苦当下息灭。

故于诸空法，何有得与失？
谁人恭敬我？谁复轻蔑我？
苦乐由何生？何足忧与喜？

“故于诸空法，何有得与失”：有得就有失，有失就有得，有什么啊？

我们现在执著得失，做不到舍，舍不得。其实，有舍才有得，所谓“旧的不去，新的不来”嘛。我们要学会舍。同样，有得就有失，即使得到了也没什么。如果大家明白了这个道理，就不会再去执著得失。

如果一定要形容真正的“得”，只能用“大”字来形容了，称之为“大得”吧。得失之间的“得”不是真正的得到，这个“得”是观待“失”而建立的，这个“失”是观待“得”而建立的，都是分别，是假的。你不执著得就没有失，这叫“大得”，一切当下圆满。

我们现在都执著得失。有什么可执著的啊？都是空的，都是虚幻的。此处并不是说没有得失，但是不能执著得失。得与失不是实有，所以别执著。得了，没有什么；失了，也没有什么。得是失的开始，失也是得的开始。

“谁人恭敬我？谁复轻蔑我”：一切都是空的，都是虚幻的，谁在恭敬我啊？谁在轻蔑我啊？

我们被人恭敬了，心里就欢喜；被人轻蔑了，心里就难受。其实有什么啊！恭敬、赞叹，不恭敬、诽谤，又怎么了？若是你有功德，别人再诽谤也没有用；若是你没有功德，别人再赞叹也没有用。

其实不要在意这些，不能在意这些，因为这都是不可靠的。身边的人都是依自己的想法，凭自己的心情对我们进行评价的。他心情好了就赞叹，心情不好了就诽谤；自己觉得好了就赞叹，觉得不好了就诽谤。他们也不知道事实真相，



也不是依事实真相去赞叹或诽谤的，所以一点都不值得去执著、在意。你对他好一点，他就高兴了，就会赞叹你怎么怎么好；明天你令他稍微有一点点不满意了，他就不高兴了，又开始诽谤了。这都是依他自己的感觉、想法去评价的，有什么啊！赞叹你，有什么可高兴的？诽谤你，有什么可伤心的？都是变化的。他今天高兴了就开始赞叹你，明天不高兴了又开始诽谤你。他今天不高兴了诽谤你了，没有事，过几天他高兴了就会赞叹你的。别在意，别执著！

你看，你们现在就是太在意这些，执著这些，尤其是太在意别人的看法、态度。要求自己“得做好啊”，怕别人说。说就说呗，有什么啊？有赞叹的，就有诽谤的；有诽谤的，就有赞叹的。不可能人人都赞叹你，也不可能人人都诽谤你。释迦牟尼佛功德圆满，也没有办法让所有的人都赞叹、满意。让所有的人都赞叹，都满意是谁都做不到的。所以，不要给自己施加压力！为什么自己跟自己过不去啊？活得自在一点，洒脱一点！什么事也没有，诽谤就让他诽谤去吧。

“苦乐由何生”：我们这些凡夫众生把苦当成了乐，把乐当成了苦。

现在让你打坐修法，就觉得累啊，苦啊……这不叫苦！有的人认为：“你那么苦啊？在山上，在山洞里多苦啊？”其实一点都不苦，这不叫苦。打坐时，若自己用心去享受那种法喜，那才是真正的快乐。但是很多人都把这些快乐当成痛苦了，不愿意打坐。我们为什么得不到法喜？为什么精进不起来？因为没有明白，把乐当成苦了。

我们都把苦当成乐了，结果全是烦恼，全是痛苦。我们就像几岁的孩子一样，不懂，觉得好玩，就往自己头上扔石头，结果石头掉下来砸了自己的头，这时才觉得疼，然后开始哭。人就是这样，觉得好玩，把苦当成乐了，结果全是烦

恼、痛苦。

反之，我们又把乐当成苦。都说密勒日巴苦，其实密勒日巴一点都不苦，觉得密勒日巴苦的人才是真苦！

我们应该都有过亲身感受。我以前在喇荣的时候，可以说一无所有，吃不好，住不好，基本的生活条件都不具备。但是天天在上师身边，天天享受法乐，那十多年的时间真是太短暂了。虽然条件那么差，但是哪怕一天、一个小时也不愿意离开，也不舍得离开啊！以前的喇荣和现在不一样，条件特别差。那时，用树皮盖的房子是最高档的房子，一般的房子全是用土、用草皮盖的。冬天外面下大雪，里面下小雪；夏天外面下大雨，里面下小雨。但是一点儿都不觉得苦啊！

后来我离开了喇荣，建寺院，建道场，条件倒是好了，福报倒是有了，但内心的烦恼更多了，精神的压力更大了。所以一个人内心的快乐、一生的幸福跟物质是没有关系的。

大家要知道，苦乐不能颠倒啊！不能把乐当成苦，把苦当成乐啊！你们因为业力牵引而成家生子，其实都是增加烦恼、增加痛苦。“要成家了，人生大事！”好像很有意义。若是你没有获得自在，修行没有定力，身边再多一个凡夫，那不是完了么！烦恼更多了。之前一个人的时候，烦恼就不少了，现在又多了一个凡夫，烦恼还能少吗？“家里必须要有个宝贝啊！”要生孩子了，认为这是大事、喜事啊。孩子生下来，那事就没完没了了。孩子，还有孩子的孩子……真的，就是这样的。

所以，大家要明白什么是真正的快乐，应该去寻找真正的快乐。真正的快乐是什么？是法喜啊！是内心平静的那种状态。

“何足忧与喜”：听到刺耳的话语有什么可忧伤的？听到悦耳之语有什么值得喜悦的？



喜悦、忧愁变化无常。现在喜悦，一会儿就伤心了；现在伤心，一会儿就喜悦了。一个人的喜怒哀乐都是变化莫测的，没有什么。

若于性中觅，孰为爱所爱？
细究此世人，谁将辞此世？
孰生孰当生？谁为亲与友？
如我当受持，一切如虚空？

若于性中觅，孰为爱所爱"："如果于真如性中寻找，那么是什么有境在贪爱什么样的对境呢？"爱与不爱都是假的，感情是假的，所以别执著感情。有就有，没有就没有。没有也不勉强，有也是暂时的、假的。

比如，你爱自己的家，如果有一天搬了新家以后，那个旧家就不爱了，就开始爱新家了。就是执著么！哪有什么实实在在的家啊！今天把这个当成家，明天把那个当成家，就是自己的分别、执著么！再如，爱家人也是一样，今天是家人，一到明天也许就变成仇人了。所以，爱与不爱也是假的，也是无常的。别太执著！

人生就是一场戏，我们都是演员，在这个人生的舞台上演戏，每个角色都认认真真地演，该演什么就演什么，演完就 OK 了，别太执著。演戏嘛，完事就完事了。但是演戏的时候要认真啊！如果认为自己是演戏的，就不认真，那演不好啊。戏要认真演，但是演戏的过程中，你要明白"这是在演戏"。不能假戏真做啊！演戏就是演戏，但是戏要演好。若是戏演不好，那是造业。

认真演戏，这叫了了分明；不迷惑，知道自己是在演戏，不失去这种觉性，这叫如如不动。了了分明、如如不动是一体的。了了分明就是如如不动，如如不动就是了了分明。把戏演好，演戏的过程中自己不迷惑，要明白，这叫觉，觉就

是佛。若是你不知道自己在演戏，迷了，这就是众生啊。

“细究此世人，谁将辞此世”：前面我们已经分析过，人不存在。既然如此，谁又会于此世死亡？

大家要明白死亡的真相啊！你明白了，对死亡就没有恐惧了。如果不明白，现在说“我不怕死”，到时候不可能不怕！我觉得世间的这些都不算什么事，再难再苦也不算什么事。面对死亡，下一步再面对中阴身，这些才是大事啊！真的，对此我也有很深的体会。面对死亡的时候是很迷茫的。下一步怎么走，会怎么样？一无所知。这才是大事！所以，学佛修行要明白死亡的真相。

你明白死亡的真相了，对死亡就没有畏惧了。我们的身体就像旅店，我们的神识就像游客，二者就是游客住旅店的关系。死是身体死，而不是灵魂死，怕什么啊？就是换件衣服，换个住处而已。这个旅店呆久了，或者该离开了，背着包去另外一个地方，再找个旅店。或许可以找个更高档一点的，多好啊！灵魂不死，死的是身体——已经用了五十年、七十年了，有这个病、那个病了，“衣服”旧了破了，就换件新的，又新又好看，多好啊！就是换件新衣服，有什么啊？

老了、生病了也是如此。“我老了……”身老不是老，怕心老。心要是觉得“我老了，什么也不行了”，就是真不行了。心若不老，人永远不老。身体、肉体老正常啊！机器也有旧的时候。一说生病就害怕了，天塌了似的。有什么啊？机器也有坏的时候，一个肉体怎么能不坏呢？怎么能没有病呢？正常啊。明白了就行了，没有什么。

死也是，若明白了，就不害怕了，到临终的时候也不会害怕。若不明白，到时候会害怕的。也许你现在不害怕，但人都是“不见棺材不落泪”，到时候你一定会害怕的，一定会痛苦的。如果你明白了，死亡就像旅游似的。从这个地方



离开了，到那里再找个地方住下来，自己心里有数“我是旅客，到时候还要离开。”就是这种关系，你要明白啊！若彻底明白了，也就彻底明白了死亡的真相。为什么我们修颇瓦法的时候，神识为游客想？神识就是游客，到时候是要离开的。下一个地方就是西方极乐世界，要和阿弥陀佛合作了，那是好事啊！怕什么啊？

很多人说得都特别好：“我要到西方极乐世界，我要亲近阿弥陀佛……”若是今天真正要离开了，就害怕了，舍不得了：“哎呦，我不能死啊，儿子还没有结婚啊……”你看，没放下啊！今天阿弥陀佛真的来接引你，你敢走吗？我觉得在座的大部分人都不敢走，还会留恋这个世间：“现在有点太早了，阿弥陀佛能不能再晚几天来，晚几年，晚几十年啊？”有的贪得多，要求再晚几十年；有的贪得少，要求再晚几年。

“过几年儿子结婚，我就没有事了……”能没有事吗？以前有人跟我说：“上师啊，现在我没有时间，等儿子结婚了，我就没有什么事了，我就能精进修行了。”现在儿子真结婚了，人家过得还很好的，但是他更忙了，“不行了，儿媳妇要生孩子了……”以前还能偶尔参加共修，现在连个人影都见不到了。都是这样的。

如果是这样，那阿弥陀佛到时候也肯定上当受骗了！你求阿弥陀佛晚几年再来，阿弥陀佛慈悲：“行吧，那再过三年行不？”“行啊！肯定行，没有问题。”真的过了三年，阿弥陀佛来了，你又开始不行了：“儿媳妇要生孩子了，我要带孙子啊！”你看，完了。

人啊，什么时候放下了，什么时候就没有事了。没有放下之前不会没事的。学会放下吧！别等到退休，别等到儿子结婚，别等到孙子长大。孙子长大了，你也就差不多了，也

就力不从心了，那时候就难了。

“孰生孰当生”：没有死，也没有生啊！谁生啊？怎么生啊？

“谁为亲与友”：亲朋好友也是假的。今天的亲人，明天就变成仇人了；今天的朋友，明天就变成仇人了。一切无常，所以你要心里有数啊。没有永恒的亲人，没有永恒的朋友，都好比到超市买东西的人一样，一会儿就要各奔东西，回各自的地方了。

亲友也是无常的，所以别执著了。现在的亲人也许是上辈子的仇人，现在的朋友也许是上辈子的敌人啊。嘎达亚那尊者曾经看到：一个妇女抱着一个孩子，口里吃着鱼。尊者通过神通观察，这个孩子是前世杀她的仇人，她吃的鱼是她的父亲。身边还有一条狗，想吃她扔到地下的鱼骨头，这只狗是她前世的母亲。她怀里抱着杀自己的仇人，口里吃着父亲的肉，打着母亲，母亲吃自己老公的骨头。就是这种关系啊！有什么可执著的？

现在的父母都叫孩子“宝贝”，哪有什么宝贝啊？都是债主啊！难道不是吗？他让你动心，他才能折磨你呢，这叫债主！我们现在恨之入骨的敌人伤害不了你什么，而你最执著的身边最亲最近的人，才能让你烦恼，折磨你，甚至把你折磨死，这不是债主，谁是债主啊？还债吧！心甘情愿地还债就行了。

还债就要无私地奉献、付出。很多人养育孩子，让他成长，但是还有点私心：“将来能照顾我，将来能养我……”别抱太大的希望，到时候难！真能那样就“阿弥陀佛”了，不能就不能，别抱太多的希望，否则到时候会大失所望的。

“如我当受持，一切如虚空”：寂天菩萨说，希望大家像寂天我一样分析而受持实相。寂天菩萨说：跟我学吧！以



逻辑、以智慧分析观察，把诸法的实相真理弄明白，让自己觉悟。

你觉悟了，看破了，就放下了，放下就没有烦恼，没有痛苦了。寂天菩萨劝请我们以逻辑去分析，以智慧去观察，把诸法的实相真理弄明白，搞清楚。不要再迷茫，不要再愚痴，这样你就不烦恼，不痛苦了。烦恼是自寻的，痛苦是自找的，不要再愚痴颠倒了。

思考题：

1、无法为什么不能变成有法?

2、什么叫放下世间八法?

《入行论讲记》（总第一〇五讲）

摘要：

7、分析智慧所得之事，即生起智慧的作用。

（1）平息世间八法。

（2）于未证悟空性者生悲心。

前面主要讲在相续中产生证悟空性智慧的方法。若在个人的相续中产生了证悟空性的智慧，能得到什么样的利益，具有什么样的功德？

第一，“平息世间八法”，即能断除对世间八法的贪着，可以获得究竟的解脱。这属于自度，即——先度自己，让自己解脱烦恼痛苦，让自己的福德、智慧圆满。这个利益很大啊！可以永远地摆脱烦恼痛苦，再也不用烦恼痛苦。

若你真正证悟了空性真理，真正具有了智慧，是不会烦恼痛苦的。身份不用变，条件不用变，当下就解脱圆满了。“是不是我要变成国王，变成千万富翁？”不是的。这些与真正、永恒的快乐与幸福，永恒的幸福没有太大关系。有也行，没有也行。所谓“身份不用变，条件不用变，你不会有烦恼、痛苦。”这有点难理解：“那我现在多烦恼，多痛苦啊！若身份没有变，条件没有变，那不是还有烦恼痛苦吗？”不会的。为什么说黄金和牛粪等同？讲的是境界啊！街上的乞丐与宝座上的国王是一样的，若没有放下，一样有烦恼痛苦；若放下了，一样没有烦恼痛苦，这叫当下解脱，当下圆满。解脱是当下解脱，圆满是当下圆满，都在当下。

如果你真正放下了，身份、条件不用变，当下解脱，当下圆满。即使你再有钱或有权，也一样。“那是不是要变穷了？”不是。



再也不会烦恼痛苦，叫解脱、圆满。人为什么会烦恼、痛苦呢？有些穷人觉得，因为“我条件不好”，“我没钱”等导致烦恼、痛苦的。其实，你为什么烦恼、痛苦？主要是因为你缺乏智慧，不明真相。

有些条件好，比较有势力的人认为，是因为自己事情太多了，压力太大了，所以烦恼痛苦。美国一个富翁说过，他特别有钱，但他一点也不快乐。有钱不一定快乐啊！有权的人，内心的压力、痛苦更大。其实，你为什么烦恼、痛苦？是因为缺乏智慧，不懂真相啊！

空性是诸法的实相，诸法的真理。若是你证悟了空性，明白了诸法的实相，就有智慧了，这时候你就永远不会烦恼，永远不会痛苦了。这多好啊！如果你真想永远摆脱烦恼和痛苦，唯一的途径、办法就是学修佛法，让自己具有智慧。除此以外，没有别的渠道，没有别的办法。

什么是佛法？真正的佛法是智慧。佛法在名义上有教法、证法，真正的佛法就是证法。证法是戒定慧三学，“戒”和“定”不能离开智慧，若是离开了智慧，就不是佛法了。所以说，佛法就是智慧，得一分佛法就得一分智慧，得一分智慧就少一分烦恼。

人身难得，佛法难闻，大家应该珍惜啊！——珍惜人身，珍惜佛法！这是主要的，其他的都是次要的，一切随缘吧。

己二（于未证悟空性者生悲心）分二：一、所缘；二、行相。

若证悟了空性，能自度度他。

第一，自己可以解脱，可以圆满。“圆满”就是成佛。功德圆满了，福德圆满了，智慧圆满了，就是佛。功德和智慧怎样才能圆满？唯一的方法就是佛法，就是智慧。若是有

智慧，福德就能圆满，功德也能圆满。

第二，于未证悟空性者生悲心。自己解脱了，圆满了，而众生愚痴颠倒，受业力牵引而六道轮回，遭受无穷的痛苦。若你证悟了空性，具有智慧的话，一定会生起大慈大悲之心。

现在有些人说自己开悟、见性了，然后特别自私自利。是否真正见性了，开悟了，就看你内心的慈悲心是不是特别得强烈。若真见性了，开悟了，慈悲心自然而然就流露出来，控制不了啊！

当初观音菩萨为什么那么着急地度化众生呢？因为她证悟空性了，同时生起了大悲心、大慈心，所以着急度化众生啊！这么多众生怎么度化啊？用千手千眼——一千只手来帮众生，一千只眼睛来看众生，这样救度众生。不一定是一千个，这也是一种形容，形容她的慈悲之心。若是有这样强烈的慈悲之心，那你真的是见性了、证悟了。这也可以说是证悟、见性的征兆。既然你有了这么强烈的慈悲之心，还能不去度化众生吗？你会千方百计、不辞辛劳地度化众生！因为内心的慈悲之心特别强烈啊！——要给予众生安乐，这叫慈心；要拔除众生痛苦，这叫悲心。

现在有些人特别喜欢钱，不择手段地去赚钱，因为他对钱的欲望太大了，太喜欢钱了，所以就会为此而不择手段，甚至连命都不要了。如果命都没了，还要钱干什么？但他太喜欢钱了，所以不顾一切了。同样的道理，如果你见性、证悟了，就会不顾一切地度化众生，帮助众生啊！你还能舒舒服服地呆着吗？还能做自私自利的事情吗？不会的。

你去度化众生，这就是度他。

证悟空性以后，就能自度度他，这就是证悟空性的作用。



庚一（所缘）分三：一、今世辛苦维生；二、后世感受

痛苦；三、三有共同过患。

辛一、今世辛苦维生：

世人求自乐，然由诤喜因，
频生烦乱喜。勤求生忧苦，
互诤相杀戮，造罪艰困活。

六道众生真的是万分痛苦啊！但还觉察不到痛苦。

“世人求自乐，然由诤喜因，频生烦乱喜”：世间人因为有自我，所以为了自我的快乐，贪爱亲友；为了自己的利益，仇恨怨敌，然后导致内心烦恼、痛苦。

世人不知道贪爱亲友有如下后果：一、害己；二、害他。

第一，害己。一切的烦恼、痛苦都是因为有贪爱。贪爱本身就是一种染污，即令相续染污。若有贪爱，你就在染污着自己的相续，不得清净！

第二，害他。若你有贪爱，对对方只有害没有利。

你贪爱家人，贪爱朋友，对他们是一种伤害！对方为什么烦恼，为什么会频频遭遇一些不如意的事情？就是因为你贪爱。下面我举例子来给大家说明这个道理。

比如，有一种王鬼，就是人死后，没有得到解脱，然后变成了鬼。他经常回来看家人，看自己心爱的人。他一来看这些人，这些人就会遇到一些灾难，会出事。这是因为什么？就是因为贪爱。你看，他为什么不得解脱？就是因为当时他留恋你、贪爱你了。后来他为什么又来找你呢？也是因为贪爱你，放不下你。他来看你，也是因为关心你，想帮助你，但这样就会令你出事，遭遇灾难。

同样，那是王鬼，若是针对活着的人来说，就成“活鬼”了！也许很多人不爱听，不爱听也没办法，这是事实！

那怎么办？若是真想关心家人，利益家人，就不能贪爱！

而是发慈悲心，以慈悲心跟他们接触，这样才能真正利益他们。下面，我再举个例子。

如果你修好了，死后可以到西方极乐世界，然后可以通过神通观察家人，观察与自己有缘的众生在干什么，也可以帮助他们消除灾难，帮助他们做善事，临终的时候接引他们到西方极乐世界。这也是关心家人，帮助家人，但这是以慈悲心而做的，是清净的，所以效果就不一样，这样就能真正利益他们，度化他们。

同样的道理，若是你活着的时候发慈悲心，以慈悲心跟家人结缘，以慈悲心去照顾他们，那就是活着的菩萨——活菩萨。

所以，你自己选择吧，是想做“活菩萨”，还是想做“活鬼”？若是你贪爱他们，就是活鬼；若是你慈悲他们，就是活菩萨。

贪爱真的没有帮助。有些父母对儿女溺爱的不得了，为了儿女什么都能付出，自己可以不吃饭而给儿女吃，但是，起到作用了吗？真正感化对方了吗？没有吧。你越溺爱，他们越不满足，对你越不满意；你越想办法满足他们，他们对你的抱怨越多。为什么？因为你的发心错了，你的心不清净，所以感化不了对方。只有你的心清净了，才能感化他们。

他们也是你的有缘众生，也是你的所化众生啊。所以，对家人也要发慈悲心：“我要拔除他的痛苦”，这就是悲心；“我要给予他安乐”，这就是慈心。以这样的心态去照顾家人，照顾孩子，效果就不一样了。学佛就要这样学，心态要转变。

仇恨敌人，也是害己害他的。

你嗔恨他，甚至伤害他，对你有好处吗？若是有嗔恨，就是在扰乱自己的内心啊。俗话说，这是拿别人的过错惩罚



自己。你恨谁啊？恨什么啊？当你不恨时，你的心就平静了。即使真有人伤害你，若你不生气，如如不动，对方就没办法了，慢慢地对方也就不嗔恨了，怨恨就化解了。我们姑且不说来世，只说今生，嗔恨对己对他都是只有害没有利。何况对方也是与你有缘的众生，也是你前世的父母，你这样去扰乱他的内心，去伤害他，也是害他的。

无论是贪爱亲人，还是仇恨敌人，都是害己害他的，但是众生非要这样，“我就是仇恨，就是贪爱。谁对我不好，我就仇恨谁；谁对我好，我就贪爱谁……”其实，到底谁在利益你，谁在伤害你？

你觉得“我的家人在利益我”，其实不是。“是，因为他经常哄我，利益我，帮助我，我什么也不用干，都是他干；我什么也不用做，都是他做……”这实际上是害你的。你有那么多缺点和毛病，他一点也不说，还哄着你：“你怎么怎么好……”你就发现不了自己的缺点和错误。这对你到底是利益，还是伤害？有的人还说：“我什么也不用做……”很得意似的。你完了，因为这叫消耗福报——消耗自己的福报。你的福报就好比一桶水，你不往里加，只往外漏，一直漏，福报很快就会穷尽的！你有什么可得意的？

如果你有智慧，这些怨敌才是真正利益你的。他们不会顾及你的感受，你有什么毛病，他们就说什么毛病；你有什么缺点，他们就指出什么缺点。若是你有智慧，你就会知道。这多好啊！“我有没有这个毛病？有没有这个缺点？”如果有，你发现了自己的毛病，然后下决心去改，这叫进步，这叫成就啊！我们有一句法语：“发现自己的错误叫开悟，改正自己的错误叫成就；发现了所有的错误是彻悟，改正了所有的错误是圆满。”这是你成佛的助缘啊！这才是真正利益你啊！

再如，这些怨敌伤害你，抢你的东西，抢你的利益，这也是好事啊，这是在锻炼、磨练你的习气。有些人觉得这些所谓的利益和财富是自己的，其实并非如此，他拿走了就是他的，因为他不可能无缘无故地拿走。看似他没让你得到而自己得到了，其实不是，这本来就是他自己的。

他伤害你，这也是你还债、了缘的机会。他为什么来伤害你？因为前世你肯定伤害过他，如是因如是果。“哦，是我造的业，我忏悔，我再也不跟他结恶缘了，我再也不伤害他了。”你这样心甘情愿地接受，才能了缘。反之，你的东西被他拿走后，你憎恨他，甚至想办法伤害他，这样不但了不了缘，还结恶缘了，你还要继续感受果报，如此就是没完没了。

若是大家想了脱生死，先了缘了债。了缘了债，才能了脱生死啊！怎样才能了缘了债？相信因果，自己忏悔：“这是我造的业，我忏悔……”不但不恨，还心里忏悔，这个缘就了了，因为你没有再跟他结恶缘。“还债”也是这个意思，这些东西本来就是他的，现在他拿走了，你应该回向：愿这些东西能真正利益到他。这才是了缘、还债。你真了缘了债了，生死自然就了了，自然就不受生死之苦了。

我们这些众生都是颠倒的！若是有人加害自己，自己必须想尽一切办法对付他，嗔恨对方，甚至去伤害、报复对方。若不是嗔恨，就是贪爱。“什么都可以放下，但儿女放不下，要放下他们难啊！”是难，但是也要放下！放下不等于放弃，若是能放下，会更好，更圆满。但是，你没明白，你说的叫放弃。所谓放下，是要放下狭隘的心态，让心胸宽阔。若是能放下，就更能利益他了。

人都颠倒了，要么嗔恨怨敌，要么贪爱亲人，结果导致内心烦恼和痛苦，还要在轮回中遭受无穷无尽的痛苦，但没



有办法。这就是凡夫！若是你想继续做凡夫，那就没办法了。

“勤求生忧苦”：世人为了快乐，为了个人的利益而不择手段，起早贪黑，最终得到的却是忧伤、痛苦。

现在很多人都在拼命地赚钱，拼命地追求利益，经历了那么多，辛苦了那么久，最终却是一无所获，只有绝望，没有别的。也有极少数人“成功”了，真的得到钱、得到权力了，但那又有什么啊！也许越有钱，内心越烦恼；权力越大，内心的压力越大，而且这些最终都还要失去。

你所得到的权力不是你的，最终是别人的；你所积累的财富也不是你的，最终是别人的；现在有很多这样的情况。就是给别人挣的钱，最后都给别人花了，还自认为“我是老板……”“我是领导……”什么老板啊？就是奴才，都是给别人挣钱的。真的，权力也是争来的，最后也要归别人。有的人一辈子挣钱，攒钱，自己不舍得花，结果，要么突然生病了，钱都花光了，给医院了；要么突然死了，不知道谁拿走了。你看，最后都是别人的。人啊，就是颠倒的！

所以，要放下，那是“黄金和牛粪等同”的境界，别担心，没有事。我们所认为的权力、财富，都不是真正的福报。真正的福报在自己的相续当中，在阿赖耶当中，是可以带走的。若你明白了，就是这样的。所谓“黄金和牛粪等同”，到临终的时候，即使有一屋子的黄金，你还会留恋吗？不会的。有也行，没有也行，无所谓。缘来了也行，缘走了也行。你不受影响，就行了。

“互诤相杀戮，造罪艰困活”：在一辈子中，自己辛苦而遭受的艰难就不说了，还积累了那么多恶业，都要跟你走。钱不可能跟你走，权也不可能跟你走，亲戚朋友也不可能跟你走，甚至自己一辈子精心养护的“身体”也不可能跟你走。临终时，跟你形影不离的就是“业”——善业或恶业。你一

辈子造的业跟你走，自己造的要自己受，谁也不会为你分担的。

辛二、后世感受痛苦：

虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。

你得到了人身，可以享受一些人天的安乐。其实，这些也不是真正的快乐，但是我们都把这些当成是快乐了。你也可以把这些当成快乐，但是有什么啊？很快就要离开这个世界，就要堕落恶趣了。一旦堕落恶趣了，就会出苦无期，要永远地遭受痛苦啊！今生苦，来世更苦！为什么会这样呢？就是愚痴颠倒啊，不明真相，没有智慧。

虽然是在善趣，在享受着世间的安乐，但同时也在造业，也在结各种各样的恶缘。到临终的时候，就直接堕落恶趣，或下地狱，或堕落旁生。即使极少数得到了人身，但是处处遇到违缘，处处感受恶缘。有的人怨天尤人，其实这都是你自己曾经造的业，是你自己往昔跟这些众生结的恶缘，没有办法，不要怨天尤人，还是好好忏悔吧！

我们要结善缘，不能结恶缘，否则将来会有障碍，会遇到很多恶缘。所谓这个缘分、那个缘分的，最终都是互相伤害，这都属于是恶缘。在世间，善缘很少，不是没有，但大部分都是恶缘。

辛三（三有共同过患）分三：一、与解脱相违；二、此相违难除；三、颠倒执苦为乐。

壬一、与解脱相违：

三有多险地，于此易迷真，
迷悟复相违，生时尽迷真。



将历难忍苦，无边如大海。

“三有多险地，于此易迷真”：“三有”就是三界，包括欲界、色界、无色界。三界就是轮回。“多险地”，指险处多种多样。在轮回中，我们觉得这个好，那个好，然后为了这些而造作恶业，遭受痛苦。我们要有正知正见，守护自己的三门。否则，处处都是陷阱，容易迷乱，容易失去真相。

其实，你能发现的并不是真正的魔，你未能发现的才是真正的魔。很多时候，我们觉得是好的、对的，实际上并不好、不对。我们就是这样迷惑、造业，最后堕落而遭受痛苦的，都是我们自找的。比如我们在投胎的时候，根本不知道是母亲的子宫，你所感觉到的就是自己生前所喜欢的那些境相。假如你活着的时候喜欢去酒吧，这时你就发现这是个酒吧，觉得太好了，于是就进去了，结果投胎了；假如你活着的时候愿意逛商场，这时你就会看到大商场，觉得太好了，就进去了，结果投胎了；假如你生前喜欢花园，这时你会看到花园，自己进去了，就投胎了……我这里是举例子来说明的，众生就是这样投胎而轮回的。

现在我们活着的时候也是如此。为什么会给自己带来烦恼和痛苦呢？谁都不会故意去制造烦恼和痛苦，但是没办法，你当时就觉得这个好，应该这样，结果给自己带来了烦恼。比如，你觉得结婚好，应该结婚，结果结婚之后，给自己带来了很多不必要的麻烦；你觉得生孩子好，得生孩子，认为孩子是“宝贝”，得有个宝贝，结果等到“宝贝”来了，却烦恼不断，痛苦不息……我这也只是举例子来说明的，人都是这样的。

在轮回中，只会感受漫长难忍的痛苦，处处是陷阱。

魔王波旬天天向我们世间人射五种箭，这五种箭叫毒箭，也叫花箭。为什么叫“花箭”？看似很美。为什么叫“毒

箭”？实际是毒，它能断除你的解脱之命。“五种箭”就是贪嗔痴慢疑。“魔王波旬”就是我执。从我执中产生贪嗔痴慢疑五毒，我们不但很难发现，还偏偏觉得好、对，结果就这样陷进去了。这就是魔王波旬射的箭，看似美丽如花朵一样，但实际有毒。

“迷悟复相违，生时尽迷真”：我们容易迷乱啊。迷和悟二者是互绝相违的。若迷惑，就不可能有觉悟；若觉悟，也不可能迷惑。若没有觉悟，就是迷惑。如果不断惑，不去证悟真理，那生生世世都是愚痴的，因此而颠倒，导致烦恼。

“将历难忍苦，无边如大海”：痛苦如无边无际的大海。大海是无边无际的，你要遭受的痛苦也是无边无际的，没有开始，也没有结束的时候。倘若你失去真相而迷惑，就会导致烦恼，导致痛苦，无边无际。

壬二、此相违难除：

苦海善力微，寿命亦短促，
为活及无病，强忍饥疲苦。
睡眠受他害，伴愚行无义，
无义命速逝，观慧极难得。
此生有何法，除灭散乱习？

“苦海善力微”：“苦海”就是轮回。我们在六道轮回中流转，很难生起善念。善念很少，恶念却很多；正念很少，邪念却特别多。

即使我们学佛修行了，有时候也能生起一点善念，但特别微弱，一遇到对境就无影无踪了，那一点点善念和正念丝毫也起不到作用啊！在还没有遇到对境的时候，感觉很好，像个大修行人，善念挺多，也能保持正念，似乎很有修行。突然遇到对境，不用说大的对境，哪怕是一个小小的对境，



恶念就生起来了。

比如你正在修法，身边的人突然动了，或突然大声说话了，自己就生气了，“怎么影响我修法呢？”在大对境前，肯定难把握，对谁来说都难。我们不用去面对大的对境，哪怕是面对这么一点点的小事情，就生气了。其实，都在一个房间里，若真有修行，这时就会转念：有动静才好，有扰乱才好。动中取静才叫静，苦中取乐才是真乐。若身边有动静，当时自己的心可能动了一些，但是没有关系，这时看看这个心念，它是怎么动的，它在哪里，就是无影无踪，就是在空性之中，就要这样啊。动中取静，这叫安住。有动静是好事，别生气，更不能和他闹矛盾。这是你的对境，一会儿下座，应该给他磕个头感恩一下。为什么呢？因为让你觉悟了，让你进步了，提高了你的境界，好啊！

有些人说：“我平时都挺好的，一遇到对境就不行了，怎么办呢？”没有办法，就是善力太弱了，愿力没有超过业力。有的人说：“我修法了，也做善事了，但是我怎么还会生病，还会遇到这些不愉快的事情呢？”没有办法，你愿力弱，业力强，愿力没有超过业力。通过修行，愿力要超过业力，这样就没有事了，即使有，也影响不到你。

在六道轮回中，自己若能真正保持点善念，保持点正念，那真是极其难得的，那才是真正的如意宝啊，应该好好地保护，不能让它失去，要培养它，让它强大。善念强大了，恶念就没有办法了；正念强大了，邪念自然就弱了，自然就没有了。就像猫出现了，老鼠就会跑得无影无踪。

“寿命亦短促”：不仅善力微弱，人的寿命还短。人的寿命真是非常短暂啊！“短暂”是多少年？不一定。死期不定，随时都会死。我们的生命就像大风里的一盏酥油灯，随时都会熄灭；也像水面上的水泡，随时都会破灭。若认为自

己今天不会死，明天也不会死，你有什么把握？没有把握啊！随时都会死。生命真的非常脆弱，就在呼吸之间。

生命很短暂，非常无常。我们应该分秒必争，在死亡来临之前把解脱的大事办完。解脱了，就等着死亡就行了，这时自己已经有把握了，没事。所以，就得赶在死亡之前解脱，不解脱不罢休。作为一个学佛人、修行人，就要这样！佛为什么讲生命无常，就这个意思。

否则，你到临终之时，要堕落的时候，一定会后悔的。别让自己留遗憾，别让自己后悔，要分秒必争！就如《大圆满前行引导文》里面所讲，犹如“美女头上燃火”“懦夫怀里钻蛇”一样着急。美女特别在意头发，一旦头发燃火了，“让它燃一会儿吧”，她会这样等在那吗？不会的。她会立即想尽一切办法灭火。懦夫本来就胆小，特别害怕蛇，若蛇钻进他的怀抱了，“我等等看看”，他会这样等在那吗？不会的，他会立即站起来就跑。学佛修行就要这样急迫，不能停啊！只有这样分秒必争地学佛修行，才能成就，才能解脱。

有些人说：“我学佛这么多年了，修行这么多年了，怎么还没解脱呢？怎么还不成就呢？”能吗？你自己看看你那种状态。闲了，没事做了，就看看书，念念经，这样茶余饭后地修，这叫偶尔性的修行。华智仁波切说过，这种人是不会成就的。

只有分秒必争地修行，才可以成就。大家看看，吾等本师释迦牟尼佛是怎么修行的？他出家到成道仅仅用了六年时间，这期间他懈怠过吗？做过其他的事情吗？没有。他就是分秒必争地精进修行，连晚上都没有倒下休息过啊。

我们都想舒舒服服地修行，坐着不舒服，要垫点东西，这边垫一点，那边垫一点，后面再垫一点。其实也没有事，但从另外一个方面来讲，也有事，还是大事！修行就是要锻



炼、磨练的，内心还这么懦弱，这边不舒服了垫点，那边不舒服了又垫点东西，这都是随着自己的业力和习气的。若想修行，就要对治业力，要跟习气斗争。习气让你那样做，你就必须这样做，这叫锻炼——练心态，练相续。

你看，困了，饿了，凉了……就不修法了，但是吃饭、睡觉一分钟也不耽搁啊，每日三餐，一餐不落，睡觉必须准时准点，有时候还会多睡一会儿，这样能成就吗？

“为活及无病，强忍饥疲苦”：为了生存，为了健康平安，为了世间的这些利益，忍受饥饿、疲劳、痛苦。我们总是自己原谅自己：“没有办法啊，这是为了生存……”“没有办法啊，那是为了健康……”就这样找理由原谅自己。

人真是颠倒啊！现在这些人，每天起早贪黑，拼命奋斗，为了什么？就是为了生存、健康、平安等这些利益嘛。这是错误的。“那我是不是不能拼搏了？”也不是。是要做这些事情，但心态要改变。这样做是为了什么？为了整个社会，为了整个人类，为了这些有缘的众生而奋斗、付出，这叫发菩提心啊！你发大心了，心量打开了，平安、健康、顺利自然就来了，世间的这些利益自然就来了。

我说过，火点上了，灰自然就有。我们点火不是为了要这些灰，但是灰自然就有，不要也有。同样的道理，世间的福报你不要也有。你做这些也是对社会、对人类的一种贡献啊！就要站在这个角度去想、去做，去掉自私自利。但我们恰恰相反，心胸狭隘，为了自己的利益不择手段；为了世间的这些利益、琐事，盲目地浪费时间。

尽管有些人遇到佛法了，但平时都在忙世间的琐事，哪有时间学佛，哪有时间修行啊？“等我退休了，等儿子成家了……”退休了，更忙了，事更多了；儿子成家了，又开始忙了，要带孙子啊！生命就没有了。

“睡眠受他害”：一天至少呼呼大睡五、六个小时，哪有修行啊？不做噩梦就不错了！若真有能力，梦中也可以修。但是没有啊！就这样浪费时间。此外，还会处处受到他人的伤害、阻碍。

“伴愚行无义”：身边有很多凡夫，跟他们打交道，跟他们一起造业，内心无聊，说三道四，东家的事，西家的事，都是无有意义的。

“无义命速逝”：在毫无意义当中，今生的光阴很快就流逝过去了。

“观慧极难得”：这样浪费时间，什么时候观察，什么时候安住啊？

修行时，刚开始要观察，中间是观察与安住轮番进行，最后是安住。若一开始就安住，不对；若始终不离观察，也不对。麦彭仁波切在《定解宝灯论》里讲过，首先要以观察为主，通过这些逻辑去分析，以智慧量去观察，明白诸法的实相真理究竟是怎么回事。仅明白也不行，还要有定力，要修定。刚开始修定时，有时候还得观察，二者轮流进行；最后彻底明白了，就不用观察了，观察还是分别心，仅安住就可以了。这是自宗的修持方法。

若整天忙于琐事，哪有时间观察和安住啊？一忙，忘了；一有事，忘了。每天都疲惫不堪，哪有时间修行啊？回到家里，一躺就睡着了。可怜啊！

“此生有何法，除灭散乱习”：没有办法断除散乱的习气，没有办法去除内心无明的黑暗！因为违缘重重，助缘非常罕见，所以不容易见性，不容易成就啊！

即使得到了人身，闻到了佛法，还是一样难。观察一下自己，难不难？我觉得太难了。很多人还没有明白。即使像我一样，自己觉得自己明白了一点，但是要安住也太难了。



刚刚安住，一会儿心又散乱了；今天这个事，明天那个事。我觉得你们跟我差不多，有很多比我还差。若是这样，我们怎么能见性，怎么能成就呢？

此时魔亦勤，诱堕于恶趣，
彼复邪道多，难却正法疑。
暇满难再得，佛世难复值，
惑流不易断，呜呼苦相续！

“此时魔亦勤，诱堕于恶趣”：魔力重重，诱惑重重，导致你堕落恶趣。

“彼复邪道多，难却正法疑”：现在已经到末法时期了。之所以叫“末法时期”，因为我们这些人内心的邪知邪见太重了，正知正见太少了。正法的确难遇，尽管遇到了，自己又怀疑，不肯深信，这样耽误了自己，不得解脱。

“暇满难再得”：得人身非常难，得暇满的人身更难。暇满的人身太难得了，再想得到暇满人身是不可能的事情。一失人身，千劫难复。

“佛世难复值”：虽然佛现在没有住世，但佛法还在世。遇到这样的时机，也很难啊！佛不是每个劫当中都出现，佛的教法也不是恒常的，它也有隐没的时候。现在释迦牟尼佛的教法快要隐没了，已经快到像法时期了。按藏传佛教的教理，佛教共有四个阶段，像法时期是其中最后一个阶段，大致有五百年，尔后就要彻底隐没了。

什么是像法时期？表面上都有，而实际上没有。现在就是这样。在表面上，寺院多、道场多，所谓的学佛人、修行人也多。但实际上，道场里没有道，这些学佛修行人的内心里没有真正的正知正见。表面上都有，但实际上佛教快要隐没了。

现在的道场里哪有道？什么叫道？戒定慧叫道啊！虽然寺院建得很大，很壮观，但是里面有道吗？有戒定慧三学吗？所谓的学佛人、修行人也越来越多了，但是内心里有戒定慧三学的功德吗？没有啊！

戒是净，定是内心不动，慧是智慧，了了分明。若没有戒定慧三学的功德，就没有正法。所以说，快要到像法时期了。到像法时期，表面上有，实际上没有。道场还有，学佛的人还有，但是没有真正的戒定慧三学。

“惑流不易断，呜呼苦相续”：“惑”指的是烦恼，烦恼的河流不好断啊！“呜呼”，是寂天菩萨的感叹。“苦相续”，众生要继续受苦，继续轮回啊，没有办法啊！

壬三、颠倒执苦为乐：

轮回虽极苦，痴故不自觉，
众生溺苦流，呜呼堪悲愍！
如人数沐浴，或数入火中，
如是虽极苦，犹自引为乐。

“轮回虽极苦，痴故不自觉”：轮回是火坑，只有痛苦，没有安乐，但是我们这些众生愚痴到了极点，还不知道，把苦当成乐。

弥勒菩萨在经中讲：“五趣之中无安乐，不净室中无妙香。”“不净室”是公共厕所。在公共厕所里能闻到香味吗？你到处闻一闻。“五趣”就是指轮回。轮回里一处也没有安乐。但是我们这些人没有觉察到啊，还把苦当成乐。

“众生溺苦流，呜呼堪悲愍，如人数沐浴，或数入火中”：众生沉溺在痛苦的河流中，实在是值得悲怜。就像有人数数沐浴，泡在水里，觉得冷了；又跑到火坑里，觉得热了；又跑到水里……这哪里是快乐啊，就是缓解了一下而已。就像



地狱的众生一样，有时候狱卒们拿铁锤打这些众生，他们会昏过去，这对他们来说就是最大的快乐。同样，我们在水里、火里，能有安乐吗？能得到永久的快乐吗？能得到真正的解脱吗？不可能的。

“如是虽极苦，犹自引为乐”：虽然处于极端痛苦之中，却自以为快乐，实际上是将痛苦误认为快乐，这叫愚痴颠倒。

如是诸众生，度日若无死，
今生遭弑杀，后世堕恶趣。

“如是诸众生，度日若无死”：我等众生都一样，活着的时候，觉得根本就不会死似的。今天如是，明天也如是，忙这个，忙那个；做这个，做那个，都无有意义啊！

“今生遭弑杀，后世堕恶趣”：根本就没有想过死的问题，但阎罗王很快就会把你召回去的，你很快就要面对死亡，死后还要堕落恶趣，感受无穷无尽的痛苦！

如果你真正明白了这些真理，内心能不悲悯吗？能不感到众生可怜吗？你看，众生多愚痴，多颠倒啊！若是这样，你的慈心和悲心能不引发出来吗？佛了知这些，明白这些，因此他慈悲啊。佛的慈悲是自然流露的，不像我们要特意发。我们往往能给穷人发慈悲心，不能给富人发，因为“他们有的是钱”；能给残疾人发慈悲心，不能给坏领导发，因为他们“太坏了！”对其怀恨在心。你看，都是父母众生，都同样愚痴颠倒啊！为什么对他们不发慈悲心呢，为什么不要救度他们呢？若是分别，就不叫慈悲心。

我们为什么要发慈悲心？因为他们愚痴颠倒，烦恼痛苦。富人、穷人，健康者、不健康者，有什么差别？都一样是愚痴颠倒的，都是烦恼痛苦的。佛讲的慈悲心是平等的。无论是有钱的富人，还是坏领导，都是受业力牵引，被烦恼

控制而不得自由啊！都应该可怜，应该发慈悲心啊！

庚二（行相）分二：一、愿安乐；二、愿成利益之因。

辛一、愿安乐：

自聚福德云，何时方能降，
利生安乐雨，为众息苦火？

这是自己发愿。

若你的福德圆满了，智慧也就圆满了，这样就可以利益众生。若要利益众生，就要靠智慧和福报。这个“福报”指善巧方便，也就是度化众生的能力。只有福德圆满了，智慧圆满了，才能真正利益众生。

你给他吃的，给他穿的，只是暂时的利益，不是究竟的利益。什么是究竟的利益？你让他听法，让他明白真理。他自己明白真理了，自然就不烦恼、不痛苦了。

佛经历了三大阿僧祇劫的苦修，最终成道利益众生。他是怎样利益众生的？就是传讲佛法，让众生明白诸法的真相真理，让众生破迷开悟，这样他们就不烦恼、不痛苦了。这是究竟的利益，能彻底解决众生的问题。若要利益众生，就要这样，所以自己要发愿。什么时候有利益他的能力？利益他的能力就是跟众生多结善缘，这样将来你有力量了，就能度化他了。

辛二、愿成利益之因：

何时心无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理？

我们今天都要这样发愿：“但愿有朝一日能以具有证悟诸法无缘的智慧来恭敬积累福德资粮，待到自己的二种资粮圆满以后，缘他众而为一切有情开示空性的法理。”



自己的福德资粮和智慧资粮圆满，成道了，成佛了，要给这些众生宣讲真理，宣讲空性，让众生明白空性真理，明白诸法的究竟实相，这样就能真正利益他们，度化众生。

今天我们也跟寂天菩萨一起发这样的愿，发这样的心，尽快让自己圆满成佛，然后转法轮，让众生明白诸法的究竟实相——空性真理，这样利益、度化有情众生。

思考题：

1、未证悟的人会有真正的快乐吗?

2、怎样才能真正利益众生?

第十品　回向

《入行论讲记》（总第一〇六讲）

摘要：

回向所化他利。

（1）回向为诸世间利乐之因。

① 略说为利益与安乐而回向。

② 各别回向恶趣众生。

乙三（圆满结尾）分二：一、回向福德；二、忆念恩德之作礼。

丙一（回向福德）分三：一、回向所化他利；二、回向作者之自利；三、回向共同所说之义。

丁一（回向所化他利）分二：一、回向成为诸世间利乐之因；二、回向成为诸出世间意愿之因。

戊一（回向成为诸世间利乐之因）分二：一、为总利乐而回向；二、尤其为趋入佛教而回向。

己一（为总利乐而回向）分三：一、略说回向；二、为各别利益而回向；三、为共同之利而回向。

庚一（略说回向）分二：一、为利益而回向；二、为安乐而回向。

《入菩萨行论》快要圆满结束了，寂天菩萨也将功德进行回向。

为什么要回向？第一，无论做任何功德，若要究竟圆满，必须要如法地回向，这样才能够究竟、圆满。无论做任何善事，若要善始善终，也要如法地回向。只有如法地回向，善根和功德才能究竟圆满。



做任何功德、修任何善法都要有三个殊胜的摄持，这样才能圆满。首先，前行发心殊胜。前行要发菩提心，发殊胜的利他心。其次，正行无缘殊胜。在做功德、做善事的过程当中，尽量保持三轮体空的见解，即有无我和空性见解的摄持，这是正行无缘。最后，后行回向殊胜。只有将功德、善根进行圆满回向，才算善始善终，才能究竟圆满。

做任何功德、善事，不能缺少如法回向。若没有回向或没有进行圆满地回向，善根和功德不会达到究竟、圆满。

第二，若如法进行回向，功德、善根能够保证安全，能够真正存住。我们做善事、积累功德，若没有如法进行回向，容易失去这样的功德、善根。比如，当你生起嗔恨心、生起邪见，就会毁坏你所做的功德、善根。反之，若是能够如法地回向，已回向的善根、功德不会有毁坏，能够在阿赖耶当中贮存下来。

第三，若如法进行回向，所做的善根、功德不但不会毁坏或失去，甚至还会日夜增长。直至获得究竟的解脱，获得圆满的菩提果之间，功德、善根都不断地日夜增长。

可见，回向是不可缺少的修法，其功德和利益不可思议。

在此处，寂天菩萨也要将自己造论的功德和所积累的善根进行回向。

我们也应如此。虽然我们没有造论，也不具有寂天菩萨所积累的那么殊胜的善根，但是我们对《入行论》进行了闻思修，听闻词句，思维《入行论》的内容，自己也修行了其中这些窍诀，闻思修《入行论》这部殊胜论典的功德也是不可思议的。讲法、闻法的功德不可思议，我们在这个过程当中所积累的善根也是不可思议的，所以，我们也可以跟寂天菩萨一起做回向。寂天菩萨如是回向，我们也可以如是回向。

辛一、为利益而回向：

造此入行论，所生诸福善，
回向愿众生，悉入菩萨行。

造《入行论》所积累的福德和善根，能够令一切众生趋入菩萨行，也可以说，令一切众生都能够发菩提心、行菩萨道，这是寂天菩萨造《入行论》最终的目的，也是最究竟的意义。

正因为寂天菩萨有这样清净的发心，有这样清净的愿，所以无数后学者都通过学修《入行论》而发起菩提心、行持菩萨道，最后获得了不可思议的成就，获得了究竟的解脱。

论典和论典不同，《入菩萨行论》有不可思议的意义，有不可思议的加持。我们在学修《入行论》过程中，也有甚深体会。不用说具有善根的一些众生，哪怕是如我一样刚强难化的众生，也能够得到一定的感化，这都是源于它不共的加持。我们也不是没有学修过其他的论典，为什么这次有这样的感受？这也是基于寂天菩萨不共的加持。

在佛法最兴盛的时期，无论是以前的印度还是现在的藏地（以前在印度佛法最兴盛，现在在藏地佛法最兴盛），无论是哪个派，无论是哪个道场，没有不学修《入行论》的，没有不重视《入行论》的。宁玛派、格鲁派、噶举派、萨迦派等各派都会学《入行论》。即使是一个小小的寺院，都会重视《入行论》的学习。为什么会如此？这也说明寂天菩萨有不共的加持。所谓的加持，也就是他当时的这种发心。

所以，大家做任何事情，发心是很重要的。无论是讲法还是造论，发心是很重要的。有了发心，就有力量了。比如《大圆满前行引导文》，它的词句非常平实、简单，都是生活化的语言，像聊天一样，但是它的加持，它对众生的吸引力、感化力都非常强。尽管是普通的一部论著，却有很大的力量，这就是加持。为什么能这样感化人呢？很多大德高僧

都异口同声地说，著者华智仁波切绝对不是一位普通的凡夫，而是一位真正的大成就者。虽然他们没有见过华智仁波切，但是通过他所造的《大圆满前行引导文》，就能了知这个人内心的境界。

现在有很多“这位上师”“那位活佛”，但是都不好说是不是真正的成就者，这都很难判断。讲和讲不一样，写和写不一样。

讲法如是。有些人可以说是出口成章，但是真正利益众生了吗？真正感化人心了吗？尽管他掌握的理论多，尽管他很有才能，但是这里没有力量，没有加持啊。加持是看不到、摸不到的东西。只有有加持，有这样的能量，才可以入内心的，否则无法入心啊。这种能量或“加持”与每一位众生的心，尤其是与心的本性是一体的，所以就可以入心。

写东西也如是。印藏以及汉地都有很多学者，他们写过很多东西，但是这里没有力量，没有加持。而有些则不然，比如印度的寂天菩萨、藏地的华智仁波切等。再如汉地的六祖惠能，他连字都不识，但是他所讲的句句都是真理，句句都有加持。

大家学理论或者学仪轨，发心很重要。我当时学佛法，后来学汉语，都尽量地发愿，愿这些都能够用上，都能够尽量地利益众生。所以，现在虽不能说精通，但是可以说都用上了，多多少少也利益了一些众生。真的，这就行了。有些人修了一辈子的法，学了一辈子的知识，都没用上，都烂在肚子里了，这样没有用啊！现在有些人也是，即使你掌握的理论再多，再聪明，如果没有用来利益众生，有什么用啊？

所以，大家要发心。你掌握的理论多或少，你修的法多或少，这都不重要。好好地发心，这是最重要的。作为凡夫，尽管我们现在做不到发最清净的愿，但是要尽量地去发大

愿，尽量地去发清净的心。境界也是，我们现在虽然没有真实的，但是可以有相似的，这样也能起到一定的作用。有时候遇到对境的时候，虽然没有证悟真正的空性，但是明白了这样的一个道理，心里想一想，很管用啊。真的，我自己最清楚自己，自己没有真正证悟空性，所以没有真实的境界，但是明白了这些道理，也可以说是有一些相似的定解，即使不是长期串习，仅偶尔想一想，偶尔用一用，也很好用。

回向很重要。在此处，寂天菩萨发愿，以自己造论的功德、善根，愿所有的众生都能够发菩提心、行菩萨道。

我们也如是，以我听闻、思维和修持《入行论》的功德、善根，愿一切众生获得究竟的解脱，也可以说愿一切众生都能够发菩提心、行菩萨道。大家对这些功德、善根不能执著，不能自私。你的善根已经回向给众生了，众生得到了这些善根，拥有了这些功德，都能够因此而获得解脱，获得佛果。你的功德、善根已经都给众生了，既然你已经没有这些了，还执著什么啊？

有些人认为，若是自己有功德、善根，自己就能够得到一些利益。希望以这些善根、功德，自己能够得到一些利益。有些人学这些论典，掌握这些理论，也纯粹是为了自己，心里想“我得多掌握点儿这些知识，然后在别人面前显摆显摆”“我得多掌握点儿这些知识，将来我得去给大家讲，让大家心服口服。”……这些都是私心。若是有这样的私心，没有善根，不是功德。若是有私心，不是纯善，因为这里夹杂了一些不好的东西。所以，不能有私心。

我们把善根、功德都回向给一切众生，不是回向给自己的亲人或家人，而是回向给一切众生。若是真能这样回向，那就没有私心了。这里不可能有我执，也不可能有我所执，这样哪来的私心杂念啊？

辛二、为安乐而回向：

前文是为利益而回向，下文是为安乐而回向。利益是究竟的，安乐是暂时的。

周遍诸方所，身心病苦者，
愿彼因吾福，得乐如大海！

“周遍诸方所，身心病苦者”：“诸方”就是十方，包括所有的空间。“身心病苦者”，就是遭受身心痛苦者。众生都有身心疾病，有的得的是身病，有的得的是心病。你觉得你没有病，是吧？怎么没有病？你这个病是心病，是一切祸害的根源啊。

“愿彼因吾福，得乐如大海”：将功德、善根回向给十方所有的遭受身心疾病之苦的众生，愿他们获得如大海般无穷无尽的安乐。“大海”是比喻，以此比喻无穷无尽的安乐。

将功德、善根回向给所有的身心疾病者，愿众生得到的不是暂时的，而是无穷无尽的安乐。

愿彼尽轮回，终不失安乐，
愿彼悉皆得，菩萨相续乐！

“愿彼尽轮回，终不失安乐”：在没有获得佛之大乐之前，也可以说是在没有获得究竟的解脱之前，愿所有的众生始终不失去安乐。

这是菩萨发的愿啊，我们也学着菩萨发了这样的一个愿。

现在，当众生得到利益、获得安乐时，我们为什么不高兴，为什么心里不舒服呢？大家应该好好思维思维啊，是不是我们所发的愿都是空的、假的？自己最清楚自己，若是自己有这样的感觉，有这样的毛病，那就说明你所发的愿都是

假的。正因为这个愿没有真心发出来，所以没有力量。

我们为什么摆脱不了这些业力的束缚呢？虽然发愿了，虽然发菩提心了，但是为什么还是违缘重重，障碍重重？这就说明不够真诚，不够清净。大家天天念《普贤行愿品》，天天发愿。普贤菩萨的十大愿王包括了十方三世一切诸佛的愿，大家所发的愿够大、够圆满的了，但是都变成纸上谈兵，都变成空话了！

“愿彼悉皆得，菩萨相续乐”：愿一切众生获得菩萨所拥有的这种安乐，这样才永远不会失去安乐，才能做到始终不失安乐。

菩萨做任何事，都是在无比的喜悦当中做的。“菩萨”也分很多层次，但这里就是指已发菩提心的人。对一个真正发菩提心的人来说，他的行住坐卧、言谈举止都不离菩萨道，都不离六波罗蜜。

如《经观庄严论》中云：“具坚慈之施，即是布施乐，三界享用之，不及彼乐分。”发菩提心的人，今天若遇到具有困难的众生，他就要做布施的。他时时盼着有这样的对境，时时盼着有这样的机缘，一旦遇到有困难的众生，一旦遇到需要帮助的机缘，他会欣喜若狂。哪怕是还没有真正进行布施，仅仅是听到要饭的声音，或看到要饭的这个人，这时他内心当中所生起的喜悦，世间的任何喜乐都无法与其相比，都不及其千分之一、万分之一。若他真正做了布施，当对方得到利益的时候，他内心所产生的喜悦就更不可衡量了。

我们都是发菩提心的人，看到要饭的乞丐，唯恐避之而不及，都躲呀，要么就说这个说那个的。而菩萨做布施，有无比的喜悦！

菩萨持戒，也是喜乐无穷。你看我们持戒，难受啊。若是那么艰难的话，何必呢？这就说明心还没有发出来。口头



上说是要出家、要受戒，都是跟着别人而已，有意义吗？干脆一点儿吧！

对于真正发菩提心的菩萨而言，持戒是万分喜悦，完全是一种轻松自在的状态啊，会有压力吗？我说过，持戒不会有压力，持戒不会带来烦恼。如果你持戒，却给你带来了烦恼，那还叫持戒吗？戒是什么？戒是净，清净。

你看现在我们受戒，越受戒烦恼越多。有些人可以这样坚持，再坚持；控制，再控制，表面上看还比较清净，还有点儿功德，就开始傲慢，"我是出家人""我是比丘（尼）"……这有什么啊！比丘（尼）又怎么了？看看你的烦恼有没有减少？你内心的这些分别念有没有减少？若是没有的话，那没有多大意义啊。

所以，大家出家、受戒都得慎重考虑。既然出家了、受戒了，那就得做一个合格的出家人，就应该好好地守持戒律。守持戒律，控制不行，要明理啊。

菩萨具足精进，比如修任何法、做任何善事，都是法喜充满啊。而我们都是自作主张，喜新厌旧。无论是法还是仪轨，对新讲的、新传的，就有点儿兴趣，慢慢就淡了。没有这样的，都是要持之以恒的，一日如百日，最后才能够获得成就啊。

为什么这么分别，为什么这样漂浮不定呢？也是发心不到位，也是不明理啊。若是明理，做任何事情都是一样的。扫院子、烧锅炉，都是消业，都是积福。若是没有发心，即使你天天打坐、观修，也不会有任何成就。

在一个清净的道场里，都是道；在一个清净的道场里，都是法。而你们都是"这个我可以做，那个不可以做"。现在都说自己要"实修"，什么叫实修？念点儿咒语、上几座，那是实修啊？说"注重实修"，不愿意扫院子，也不愿意上

斋堂。你看，越学越糊涂了！我在十年前就讲过这个情况：越学越糊涂，越修越不精进。现在就是这样啊！你明白什么了？你的确是掌握了几个偈颂、会操作几个仪轨，但是这有什么啊？像在社会上的学校里学习一样，这跟佛法没有关系，跟修行没有关系。

对治烦恼才是佛法，改变习性才是修行。若烦恼依旧，习气依旧，即使你学得理论再多，跑得道场再多，也没有用。真正的佛法在哪里？在世间。真正的修行在哪里？就在生活中。一点一滴都是佛法，一点一滴都是修行。生活的点点滴滴，哪个不是修行！世间的万事万物，哪个不是佛法，哪个不是从法身当中显现的，哪个不是觉性啊！

菩萨修禅定也是喜悦无穷啊。菩萨一上座，就可以享受这种无穷的喜悦。你看，我们上座时，要么外散，要么内收。上座没一会儿，心就跑了，跑到东家，跑到西家，东南西北四处游荡，终于收回来的时候，就到时间了。这是外散。或者内收，在那困得打瞌睡，从梦中醒过来时，就要结座了。心无法能够安住啊。若心不安住，能有喜悦吗？上早课、晚课也是如此，十分勉强。修法本来是一种享受。以前我给大家讲过一些早课、晚课的内容，课诵的字字句句都有甚深的含义，你边念边思维，边念边观想，心完全投入进去，才能感应道交，才会有那种无比的喜悦。但是大家都不听，尽管对仪轨、偈颂念得都很流利了，甚至会背了，但是有什么用！

“菩萨”是发菩提心的人，做任何事情都应该法喜充满，在任何时候都应该是法喜充满的。这就是“菩萨相续乐”啊。

此处，愿一切众生都拥有菩萨连续不断的安乐。

庚二（为各别利益而回向）分二：一、回向恶趣众生；二、回向善趣众生。



辛一（回向恶趣众生）分三：一、为地狱众生而回向；二、为旁生而回向；三、为饿鬼而回向。

壬一（为地狱众生而回向）分二：一、愿痛苦自息；二、愿以他力而息。

癸一（愿痛苦自息）分二：一、略说；二、广说。

子一、略说：

愿诸世间界，所有诸地狱，
彼中诸有情，悉获极乐喜！

将功德、善根回向给一切众生，这里主要指地狱众生。十方三世都有地狱。极乐世界无处不在，地狱也是无处不在。若众生的心不清净，一些相当的业力现前，当下就是地狱，可以说处处都是地狱。若是众生心地清净、福德圆满，当下就是极乐世界，可以说处处都是极乐世界。

愿一切地狱众生获得极乐。若一切地狱众生心地清净了，地狱也可以变成极乐世界。在地狱中遭受痛苦的这些众生也是我们宿世的父母，愿他们早日能够解脱，都能够得到极其殊胜的安乐，愿地狱变成极乐世界。

子二、广说：

愿彼寒者暖，亦愿菩萨云，
飘降无边水，清凉炙热苦！

将善根、功德进行回向，愿八寒地狱的众生立即获得温暖，摆脱八寒地狱。愿一切八热地狱众生立即获得清凉，摆脱八热地狱。从菩萨的福德愿海中，飘降无量无边的甘露，沐浴八热地狱的所有众生，都能立即感受到清凉，立即摆脱八热地狱的种种痛苦。

我们经常口头上说“利益众生，利益众生”“愿一切众

生获得解脱”，没有用啊！这些心不是谁都可以具备的，是要练的。为什么我们所发的愿都变成空愿了？因为我们没有这样修炼过啊。我们应该仔细地思维八寒地狱众生所感受的痛苦，然后发愿，愿他们获得安乐。就如偈颂中所讲，思维菩萨降下甘露，沐浴着地狱众生，这些众生一个个都获得了解脱。

愿彼剑叶林，悉成美乐园，
铁刺树枝干，咸成如意枝！

不仅有八热地狱、八寒地狱，还有近边地狱等。愿剑叶林变成美丽乐园，立即息灭这些痛苦，众生都获得无比的安乐。剑叶林里的铁刺树枝干，都变成如意树枝干，都结满各种珍宝果实，满足众生的需求。也可以说，地狱变成极乐世界了。

愿狱成乐园，饰以鸥鹅雁，
悦音美飞禽，芬芳大莲池！

愿地狱变成乐园，其内有海鸥、天鹅、大雁等各种吉祥鸟，它们发出悦耳的各种妙音，以此作为装点、装饰。本来地狱中有很多乌鸦、鹰鹫等，它们用铜嘴、铁嘴来啄食众生，吸食众生的血，此时都变成了这些吉祥的鸟，发出悦耳的妙音，声音里都在宣扬佛法。

愿地狱内炽热的铁汁等都变成大莲花池，芬芳妙香。地狱各处变得赏心悦目！

愿煨成宝聚，烧铁成晶地，
怖畏众合山，成佛无量宫！

祈愿煻煨炕变成珍宝聚，处处烈火燃烧的铁地也都变成平整如掌的水晶地。八热地狱里的众合山都变成无量宫殿，



即佛菩萨所在的清净坛城。

岩浆石兵器，悉成散花雨，
刀兵相砍杀，化为互投花！

愿地狱里的热炭、燃石以及各种兵器，从今以后均变成纷纷缀下的花雨。复活地狱里的众生一见面就互相砍杀，愿相互兵革相斗从今起变成为游戏投抛的鲜花。彼此用来砍杀的刀等兵器都变成献花，心底的这些怨恨即时消除，互相都发慈悲心。

陷溺似火燃，无滩河众生，
皮肉熔蚀尽，骨露水仙白，
愿彼因吾福，得获妙天身，
缓降天池中，天女共悠游！

愿沉溺在如烈火般炽热的无滩河（地狱中的河）中，皮肉焦烂、骨白如水仙花般的众生，以我的善业力，立即获得天人妙身，与诸天女一起缓缓悠然而游戏，立即享受人天的安乐。

大家就要这样仔细地观想。除了这里讲的，我们还可以对八热地狱、八寒地狱、近边地狱、孤独地狱逐一地观想，然后发愿。

癸二、愿以他力而息：

此处主要讲金刚手菩萨、观音菩萨、文殊菩萨三大怙主，通过他们的威德力，消除地狱的痛苦，所有地狱众生都能够获得解脱。

云何此中隼，卒鹫顿生惧？
谁有此妙力，除暗生欢喜？

思已望空际，喜见金刚手，
愿以此欣喜，远罪随密主！

突然间，那些阎罗狱卒们以及以业力而显现的恐怖铁鸟等惊恐起来，刚才还正在折磨地狱的众生，现在突然都害怕了，到处躲藏。是谁的威德力令地狱的阎罗狱卒以及恐怖的显现都惊恐万分，而令众生立即消除了恐惧，内心当中自然而然生起了欢喜？这是怎么回事，是谁的威德力呢？

想到这里，不禁向上观瞧，原来是金刚手菩萨！众生都不由得欢欣喜悦，以此善根，立即获得解脱，跟随金刚手菩萨往生。金刚手菩萨是密法的主人，所有甚深密法都是通过金刚手菩萨传下来的，所以称他为“密主”。

自己的功德善根要进行回向，同时也要发愿。愿地狱里显现金刚手菩萨，金刚手菩萨比较有威力，通过金刚手菩萨的威德力，消除地狱里恐怖的现象。众生都对金刚手菩萨生起了无比的信心，都获得了解脱，跟着金刚手菩萨走了。

愿狱有情见，香水拌花雨，
自天迅飘降，熄灭炽狱火，
安乐意喜足，心思何因缘？
思时望空际，喜见圣观音！

这里是讲观世音菩萨。地狱众生都见到天空自然迅速飘降带着芬芳香味的花雨，熄灭了地狱炽热的火烬，众生骤然获得安乐而心满意足。这是怎么回事？这是谁的加持力？想到这里，抬头一看，喜出望外地见到了如是的作者——手持莲花的观世音菩萨。原来是观音菩萨显现了，原来是观音菩萨加持的，地狱的众生因此都获得了安乐，获得了解脱。

自己的善根、功德进行回向，愿观音菩萨出现在地狱里，消除地狱的痛苦。地狱众生对观音菩萨生起欢喜心。你看，



地狱众生都突然看到带香味的花雨，同时，地狱炽热的火烬都熄灭，众生都获得了安乐，都心满意足。“哦，这都是源于观音菩萨的加持！”众生由此生起了欢喜心。要有这样的过程啊。

我们为什么要忆念上师三宝的功德呢？为什么要经常思维这些内容？哪怕是生起一刹那的欢喜心，所得到的善根、利益也是不可思议的。

谁能息灭众生内心炽热的烦恼，谁能令众生了知真理，谁能让众生获得究竟的安乐，那才是值得我们崇拜、尊重的，才是值得我们跟随和依止的。现在，就是看谁名气大，谁长得英俊，就去跟随。这统统是贪心啊！说的还好听，“长得庄严”“众所周知”……这都有什么啊？难道众人都知道的，就绝对是成就者？不一定吧。真正的成就者，如以前的华智仁波切，就是个乞丐；玛尔巴上师，就是种地的。尽管这都是谁也无法衡量的，但是不能靠名望、势力等这些标准而判断说是成就者、再来者，这都是不可靠、不正确的。

路得自己走啊，最终都得由自己做选择，谁也不勉强谁，但是希望大家都要有取舍的能力。

愿狱众有情，欢呼见文殊，
友朋速来此，吾上有文殊，
五髻光灿灿，已生菩提心，
力能灭诸苦，引乐护众生，
令畏尽消除，谁愿舍彼去？
彼居悦意宫，天女齐歌颂，
着冠百天神，齐礼莲足前，
花雨淋髻顶，悲泪润慈目！

这里是讲文殊菩萨。

愿地狱众生情不自禁失声呼喊，因为他们突然见到了文殊菩萨。

刚才还在痛苦的煎熬中，很意外地在上方虚空中见到了文殊菩萨，所以就情不自禁地呼喊：诸位朋友啊，不要害怕，迅速来这里，快看，在我的上方有文殊菩萨，在我的上方有以其威德力赐予离苦得乐救护一切有情的文殊菩萨。文殊菩萨具有能力遣除地狱痛苦，放射着光芒与慈悲，头上五髻金光闪闪。

在头上突然显现了文殊菩萨，于是呼喊地狱的其他众生都来看："具有威德力的文殊菩萨在我上方，他可以让我们离苦得乐，他是真正能救护我们的菩萨。你看他金光闪闪，多么殊胜！能令一切怖畏荡然无存，都消失殆尽。"

众生一见到文殊菩萨，就生菩提心，能灭一切诸苦，引来无比安乐。一切怖畏都没有了，为什么？因为文殊菩萨指的是智慧。若是有智慧，一切恐惧就没有了；若是有智慧，一切痛苦也就息灭了。无有恐怖，能除一切苦，真实不虚。什么能除一切苦？就是文殊菩萨，就是智慧啊。怎样才能远离一切怖畏，摆脱一切恐怖？就是文殊菩萨，就是智慧啊。

谁会失去这样殊胜的一个所依啊？若是有心者，谁会离他而去？

我们现在亲近道场，亲近善知识也是如此。若是真正能让你产生智慧，真正能让你领会佛理，真是无价之宝啊，无论怎样，都不能舍弃，不能离他而走啊。这是自己修来的福报，要珍惜，即使他人不珍惜，自己要珍惜！

文殊菩萨安住在舒心悦意的无量宫殿，各种天女唱歌赞颂，众多天神都在文殊菩萨的足下礼拜、磕头。

文殊菩萨一见到众生在受苦，一见到地狱的这种状况，就生起无畏的悲心，流泪浸润双目。



观音菩萨、文殊菩萨都是一样，为什么那么爱哭呢？因为他们内心里有无伪的悲心啊。他们的心是软的，眼里都含着泪，为什么？这些众生日日夜夜遭受着痛苦，却还这样颠倒。

你看，我们有些人，内心就像石头、钢铁，没有办法浸软。即使看到众生再受苦，也像理所应当、活该似的，无动于衷，哪有流泪啊？一讲上师三宝的功德，也是如此，没有任何触动。这种人很难成就啊。

复愿狱有情，以吾善根力，
悉见普贤等，无碍菩萨云，
飘降芬芳雨，清凉复安乐，
见已彼等众，由衷生欢喜！

以我的善根，愿一切地狱有情见到普贤菩萨等（刚见到了金刚手菩萨、观音菩萨、文殊菩萨）。“等”，即还有弥勒菩萨、地藏王菩萨、虚空藏菩萨、除盖障菩萨。

八大菩萨利益众生，都有不共的方便，都有不共的加持。所以，愿他们以各自的神变力所涌现的乐云，普降悦意、清凉、芬芳的妙雨，众生由衷生起欢喜。生欢喜心很重要。若是没有生欢喜，就不可能得到这种加持力。也不可能不生起欢喜心啊！

壬二、为旁生而回向：

愿彼诸旁生，免遭强食畏！

旁生道也有各种各样的痛苦，但是最严重的就是互相吞食，时时处于恐惧的状态，内心得不到一丝的安乐。

大家看看《动物世界》就能了知，那些动物哪怕吃一口草，也要东张西望，这就能看出它的内心是多么恐慌和不安，

非常痛苦啊！我们没有仔细地去了解过，更没有去接触过。虽然现在很多人爱宠物，但是也都是当玩具而已，没有真正去体会它的感受，没有为它着想过，仅仅是为了自己的一种喜好。

将善根、功德统统回向，愿畜生道的这些众生获得安乐，立即远离互相吞食的畏惧，消除内心的恐惧，都能获得真正的安乐。

若仅仅给这些旁生一点儿吃的，有时间时逗一逗它，就认为对它已经很关心，很了不起了似的，这样怎能利益这些众生呢？只有真正能够体谅它们的痛苦，真正能够为它们发一颗清净心，才能真正利益它们。

壬三、为饿鬼而回向：

复愿饿鬼获，北俱卢人乐！
愿圣观世音，手出甘露乳，
饱足饿鬼众，永浴恒清凉！

饿鬼有空游饿鬼和隐住饿鬼。隐住饿鬼又有内障饿鬼、外障饿鬼、特障饿鬼。这些饿鬼主要是感受饥渴之苦，有时候也感受一些炙热的痛苦。

愿饿鬼众生能像北俱卢洲的人们那样，无有不得饮食的痛苦，安乐无比！北俱卢洲的这些人很富裕，愿饿鬼众生如他们一样，吃喝都应有尽有，安乐无比。

愿圣者观世音菩萨手中洒下的甘露乳汁，一切饿鬼众生都能无碍地获得，令得满足。愿甘露沐浴他们，从而令他们恒时感受清凉，脱离恶道，获得解脱。

将善根、功德都回向给三恶道的众生，令他们都能获得安乐，都能获得解脱。然后发愿，以这些善根、功德，愿众生获得解脱，获得恒常的安乐。什么是悲心、愿力？这样做



了，才会有，否则不会有的，说一些空话没有任何意义。

所以，大家实在一点儿，做到哪就算到哪，不要装了。凡夫就是凡夫，有些做不到也是正常的，但是自己知道就行。自己知道自己在哪个层次，自己知道自己是怎样的一个修行人，这也是一种进步，这也是一种实实在在的修行。

真的，能不能变化一点儿啊！烦恼习气怎么都越来越重了呢？

思考题：

1、如法回向有什么功德利益?

2、善根回向给三恶道众生，他们能获得如是的利益吗?

《入行论讲记》（总第一0七讲）

摘要：

1、回向所化他利。

（1）回向为诸世间利乐之因。

③ 各别回向善趣众生。

④ 为共同之利而回向。

辛二、回向善趣众生：

愿盲见形色，聋者常闻声，
如彼摩耶女，孕妇产无碍！

善根功德回向，愿盲人能复明见色，聋者恒常听到声音，愿他们离开这些痛苦，能够获得健康，能够如愿以偿；愿孕妇都能像摩耶夫人一样无有阻碍地生下儿女，没有难产，能够顺利，无有痛苦，能够生育。

愿裸获衣裳，饥者得足食，
渴者得净水，妙味诸甘饮！

愿没有衣服穿的裸体者能获得衣裳，得到他们的所求；挨饿的众生得到丰足的食品；感受饥渴痛苦的人能够获得净水。愿他们离开这些痛苦，也愿他们能够如意。

愿贫得财富，苦者享安乐！
愿彼绝望者，振奋意永固！

“愿贫得财富，苦者享安乐”：愿穷困潦倒的贫困者获得财富，受苦受难的可怜众生享受快乐。发好心，发好愿，发利他心，就要这样炼。把这些贫困者、苦难者作为对境，



为他们发慈悲之心，慢慢这些善心就能修出来，这种利他心就能产生了，都是修炼出来的。比如佛祖释迦牟尼佛在三大阿僧祇劫当中都在做什么？就是修炼这些心，最后才能炼出来，修出来。这些心不是谁都有的，也不是俱生就有的。人和人不一样，有些人生下来就很有善根，很善良，本具就有这种饶益众生的心，这都是宿世修来的。

虽然都是人类，有的心地善良，有的心地恶劣；有的俱生就有饶益他人的心，有的俱生就有害心，总想伤害他人。比如有的小孩什么也不懂，但是就知道伤害他人。这些事情不是父母教他的，他自己天生就会。这也是宿世的不良习气啊！这些不用学，自然就会；不用刻意，自然就生起来。作为凡夫，没有串习过善念、慈心、悲心等，或者串习的少，所以才会这样。

现在我们利用这个人身，利用这样殊胜的机缘，到处拜圣地、拜活佛，没有多大的意义。无论在何处，不如多忆念这些功德，多修修这些善心，这些都是慢慢积累的。你越串习，在你的相续当中越牢固。

有的人平时心地很清净，很愿意饶益他人，但是一遇到对境就不行了，一有事情就受影响了。这是什么原因？都是因为串习不够，不牢固。所以要多串习，别追求那些高境界，别追求那些神通，没有用。若是真心想解脱，真心想成就，这是唯一的途径，唯一的方法。

有时候应该特意给自己创造这样的对境去练，也可以专门到贫困地区、灾区看看。如果你真的愿意练慈悲之心，与其拜圣地，不如到贫困地区、受灾地区看看，以此为对境，多发发慈悲心，比到处拜圣地的意义更大。

“愿彼绝望者，振奋意永固”：愿一些心灰意冷的绝望者振作精神，意志坚定。

现在社会上有很多绝望者，我们这些学佛人当中也有，对解脱、对成就彻底绝望了。不用！困难是暂时的，所谓的违缘也是暂时的！比如说我们学佛修行，有时候肯定很有信心，内心也很有觉受，但有时候肯定也会没有信心，也没有任何觉受。这都是正常的，都是必经之路。有时候顺利，有时候不顺利，正常啊！这是学佛修行真正的过程，所以不用心灰意冷，不用绝望。坚持就行，这就是进步；坚持就行，这就是成就的预兆，很快就会成就。

即使你没有信心，没有觉受，也要坚持。没有信心就没有信心，没有觉受就没有觉受，就是要坚持。无论是快乐或痛苦，顺利或不顺利，健康或疾病，都不能放弃，都要持之以恒，这才是成就的根本，这才是修行的过程，所以别太执著这些。

偶尔生起了一些信心，偶尔有了一些觉受，也不要太在意，都是正常的，这也不会长久，一切都是无常的，都是暂时的。有些人跟这个人说，跟那个人说，自己很得意，内心很兴奋。这都没有什么！有时候是会遇到一些违缘，觉得信心退了，任何觉受都没有，连课都不愿意上，连法都不愿意听，这个时候也不要因此而懊恼，失去信心。这都是暂时的，只要坚持很快就会过去。翻山越岭，都是正常的过程。

所以，大家要坚定信心，身心要稳重。身不稳重，语不稳重，意不稳重，都是过失，都是成就最大的障碍，所以要学会稳重，要坚定信心。什么都可以舍弃，但自己的理念不能舍弃；什么都可以舍弃，但自己的信念不能舍弃。就像我们在皈依的五种共同学处中所讲的，宁可舍弃生命也不能舍弃信仰，宁可舍弃生命也不能舍弃信念。生命是暂时的，信念是永久的；生命是有限的，信念是无限的。

愿诸病有情，速脱疾病苦！



亦愿众生疾，毕竟永不生！

愿患病的有情众生都能迅速摆脱病苦！也愿众生的所有病患恒不出现！

没病是真正的福，健康是真正的宝。当你得病了，当你面临死亡的时候才会明白，那种病苦，那种面对一些难以解决的问题时的无奈，你就会止不住地流泪啊！可怜的不得了！你到医院接触那些患者才会有甚深的感受，才会了解真正的病苦。什么叫病苦？生老病死四大苦之一，你们很难接触到。头疼感冒都不算病。让他们摆脱病苦，愿所有的病患恒不出现，再也不要遭受病苦。

很多人不愿意到医院，不愿意呆在那里，觉得有晦气，其实这也是很好的修行场所啊，应该去看看，应该去接触接触，这样对你肯定会有很大的触动，对你的修行也会有很大的帮助。

有些人说“应该到天葬台看看，对修行会有很大的帮助”。也许在天葬台看到的是死苦，但其实也不是死苦，那是已经死的人了，已经变成尸体了。而那种真正面临死亡时，正在挣扎的时候，那种绝望的眼神，这种死苦我是经历过、见过的。

你到医院去，在医院看到的是病苦。若是你看到了正在那里遭受病苦，正在挣扎的情景，对你发慈悲心有很大的帮助。

愿畏无所惧，缚者得解脱，
弱者力强壮，心思互饶益！

“愿畏无所惧”：愿所有惶恐不安者无所畏惧。愿所有内心恐怖不安的人立即变得无所畏惧。

心里的那种恐怖，内心恐慌也是极大的痛苦。我十几岁的时候，有一次跟着一位老喇嘛到天葬台，天葬台周边没有

人居住，晚上就我们两个人，我觉得天葬台里肯定有鬼，然后心里害怕，那种恐惧也是一种痛苦。

“缚者得解脱”：一切受束缚者均得到解脱。

“弱者力强壮”：所有软弱无能者具足威力。

“心思互饶益”：相互之间满怀饶益之心！

相互之间应该满怀饶益之心，这是一切利乐的根源。我们现在在一起学修，都是同修道友，之间更要满怀饶益之心，这样才能获得共修的加持，才可以迅速成就。因为个人的力量像火星，众人的力量像火焰！不管是消业还是积福，都快啊！

若同修道友之间存害心，争吵，不和睦，不和谐，不仅障碍了自己的解脱，还障碍了所有人的解脱，也破坏坛城的清净，破坏僧团的清净。不仅一个人受影响，所有的人都会受影响。

所以，大家能够一起共修，这个福报来之不易，能不能珍惜？你不是渴望解脱吗？不是想成就吗？若是大家珍惜机缘，和睦相处，互相满怀饶益之心，对自己是最大的帮助，也是最有利益的。所以，作为修行人，保护自己相续的清净，实际也是保护僧团的清净；保护僧团的清净，也就是保持每个人相续的清净。二者是互助的。所以大家要了知这个道理，要严格地要求自己，严格地做。

愿诸营商贾，处处皆安乐，
所求一切利，无劳悉成办！
愿诸航行者，成办意所愿，
安抵河海岸，亲友共欢聚！



“愿诸营商贾，处处皆安乐”：愿所有奔波劳顿的商人，处处平安快乐。

做买卖的商人起早贪黑，争名夺利，恒常患得患失，他们也不容易啊！若用心去体会别人，谁都不容易。当官的不容易，做买卖的不容易，种地的不容易，放牧的不容易，学佛修行人也不容易啊！都不容易。尽管有时候是蛮不讲理，有时候看似很讨厌，实际上也是出于无奈啊！如果你明白了这些真理，能用心去体会，就能很容易地做到原谅别人，圆融别人。这样，修忍辱也不难啊！否则，难啊。如果你没有弄明白道理，自己心里委屈，又觉得："我是学佛人，要修忍辱……"就这样控制，也行，但这不是真正的修行啊，离解脱还很远很远。

"所求一切利，无劳悉成办"：所向往的任何事都不费吹灰之力而成办！

"愿诸航行者，成办意所愿，安抵河海岸，亲友共欢聚"：愿所有大小航船中的船客都能如愿以偿，安全顺利抵达江河海岸，与亲友欢聚一堂！

以前印度的商人经常出海，去海岛上取珍宝，很少有平安回来的，想平安无事地回来是很难的。寂天菩萨发愿：他们能够如愿以偿，安全顺利到达海岸，跟亲友欢聚一堂。

愿迷荒郊者，幸遇诸行旅，
无有盗虎惧，无倦顺利行！

愿那些迷失在荒郊野外，失去方向的漂泊者，有幸逢遇到旅客。若找到游客，就有伴了，就不迷路了；找到方向了，就能顺利到达目的地。无有盗匪猛虎等威胁怖畏，无有疲倦，一路平安，行程顺利！

愿诸天守护，无路险难处，
老弱无怙者，愚痴癫狂徒！

祈愿诸天神能在空旷荒野等无有路途危险之处，守护、庇护那些年迈体弱的老者、幼稚无知的孩童、无依无靠的孤苦者以及愚昧疯狂的可怜者！愿诸天神能够守护这些可怜的众生，守护这些遇难的众生。

愿脱无暇难，具信慈爱慧，
食用悉富饶，时时忆宿命！

“愿脱无暇难，具信慈爱慧”：愿众生都能脱离八无暇的险难处，远离八种无闲暇处，具足信心、慈心与智慧。

信心是根，信心有多大，成就有多大；信心有多大，加持有多大。若是没有信心，不会有慈悲心和智慧。只有具有信心，才会产生真正的慈悲心，才会产生真正的智慧。信心是根本啊！

有些人虽然发慈悲心，虽然也做一些饶益他人的事，但这都不是真正的慈悲心。真正的慈悲心不离智慧，真正的智慧也不离慈悲。慈悲和智慧是双运的，不二的。缺乏智慧的慈悲不是真正的慈悲，缺乏慈悲的智慧也不是真正的智慧。希望大家都有分辨的能力，不能只看表面功夫，不能只靠表面上的东西去衡量一个人的境界啊！也不能盲目地崇拜别人。我们应该只崇拜具有慈悲心的人，只崇拜具有智慧的人。

有慈悲的人肯定有智慧，有智慧的人肯定有慈悲。我们经常说，慈悲没有敌人，也可以说慈悲没有“他”人；智慧不起烦恼，智慧没有分别，是平等的。慈悲没有自他之分，平等；智慧也没有自他之分，平等。

“食用悉富饶”：尽情享用无有罪业的饮食，无有损恼，恒时丰足富裕。

也就是不靠邪命活。不择手段得来的都是邪命。对自他无有丝毫的伤害，无论间接或直接的。



修出来的福报是自然而然的。要的不是这些东西，但是没办法，不要也来，躲也躲不掉。所以，大家真的不要特意去追求这些东西，不要特意去搞世间八法，这都是害己害他的，这样活不如死！好好地积善根，累福德，这些自然就会有。其实真正的福德智慧都是本具的，这些世间的利益都是自然圆满的。

希望修行人，尤其是出家人，别总去找施主，跟施主要这个要那个的。在修行的时候受点苦，这是多大的福报啊！能消除宿世积累的多少罪恶啊！冻点就冻点呗，这是消业！说“冻着了，我要厚一点的袜子，要暖和一点的鞋子”“风大，冻耳朵，要围巾，要帽子……”穿戴得一层又一层。饿点就饿点呗！都已经上山了，还讲究吃的，说“不可口，不合胃口”……讲究这些干嘛啊？你为什么要上山啊？在山上，现在这样的条件已经是天堂了，都已经住上楼房了，还挑这个挑那个的。如果你想追求这些东西，就别在山上。学佛、修行应该比什么都重要。“能学佛，能修行，再苦再难我也忍！”应该有这样的决心。

人都没有明白，受点苦叫消灾免难，真的能消灾免难。为了学佛，为了修行，受点苦、受点累，本身就是一种保护，可以说统统都是重罪轻报，能消多大的业啊！冻点脚，也不是什么忍受不了的苦。都太在意了，你越执著，越在乎自己的身体，越有事。

以前我在喇荣一无所有，天天挨冻挨饿都是正常的，习以为常了，什么事也没有啊！头疼感冒这些事都没有。后来吃的好了，穿的好了，住的也好了，什么都好了，就开始出毛病了。现在我也跟自己说：“活该！明明知道还犯，还在意这些东西。”但是没办法，宿世的业呗！习气呗！所以，大家应该勇敢一点，要学会忍受，这对你们的解脱，包括今

生的健康，都有极大的帮助。我后来可以说是跟你们学的，穿得一层又一层，坐垫也是一层又一层。说实话，刚开始还有点不习惯，现在变成家常便饭了，没有还不行。这些串习都不好。对大家而言，现在也是个机会，多练练心态，尽量多放下，一定能放下的。人都一样，一下子谁也改不了毛病，谁也放不下，但是珍惜机缘，慢慢地去放下，学放下，最后就能放下了。

"时时忆宿命"：恒时回忆宿世。

宿命通是五种神通之一，希望人人都能回忆自己的宿命，回忆宿世。若是这样，你就能真正了知轮回之苦。我们讲轮回犹如苦海，犹如火坑。如果你能回忆宿命，回忆累生累世当中所遭受的痛苦了，自然就会对轮回生起厌离心，自然就不会再懈怠，一定会精进修行。我们在累生累世当中所遭受的痛苦和磨难太多太多了，所以一回忆起这些，自然就会对轮回生起厌离心，对无常、虚幻，自然会生起坚定的信心，会生起正见。

受用愿无尽，犹如虚空藏，
无诤亦无害，自在享天年！

"受用愿无尽，犹如虚空藏"：愿世间或一切有情的受用如同虚空的宝藏一般取之不竭、用之不尽。

自己真正修来的福报，真正显现本具的福德，是无穷无尽的。所以，大家不要太执著这些荣誉、财富，这都不是真正的福报。真正的福报是可以带走的，是在自己的阿赖耶中，也可以说是自己本具的。如果你有福报，在哪里都一样，不会缺这个少那个的，要什么有什么，一定会圆满无碍的。这些荣誉、财富，钱物、权力，该舍弃就舍弃，该离开就离开。但是很多人就执著这些，认为有这些是福报，认为这些才是



自己所拥有的，其实不是。

“无诤亦无害，自在享天年”：彼此之间无有争论、无有损恼，自由自在享受天年！

愿卑寒微士，容光悉焕发，
苦行憔悴者，健朗形庄严！

愿所有卑微贫寒之人个个容光焕发、神采奕奕！愿一切容颜憔悴的苦行者个个健壮，相貌端严。

愿世诸妇女，悉成男子汉，
寒门晋显贵，慢者转谦逊！

“愿世诸妇女，悉成男子汉”：愿世间的所有女子都变成伟健的男子汉。一般普通的女人都是比较苦的。这里主要说的是不要遭受这些痛苦。

以前，哪里都一样，印度、藏地、汉地都是重男轻女。现在的女人和以前的女人不一样了，现在的女人地位多高啊，待遇多高啊！现在的很多家庭，女人是公主，男人才是奴隶。在社会上也是，女人多威风啊！以前是重男轻女，现在不是。

此外，一般的女人要修行，要成就也是不容易的。在学佛修行的过程中，她们相对来说烦恼多一些，违缘障碍也多一些。所以，大家一定要珍惜机缘，精进修行；要依法对治，要靠自己的信念来保护自己。

“寒门晋显贵，慢者转谦逊”：愿所有下贱之人都晋升为达官显贵、贡高我慢之辈都摧毁傲气，变得谦虚谨慎！

庚三（为共同之利而回向）分二：一、回向成为利益之因；二、回向成为安乐之因。

辛一、回向成为利益之因：

愿诸有情众，因吾诸福德，
悉断一切恶，常乐福善行！

愿一切有情都以我的所有福德而断除一切恶业，恒常奉行善法！断恶才可以摆脱痛苦，行善才可以获得安乐。要离苦得乐，就要断恶行善。

愿不舍觉心，委身菩提行，
诸佛恒摄受，断尽诸魔业！

“愿不舍觉心”：愿众生意乐不离菩提心，能发菩提心，能发饶益心。这是我们讲的愿菩提心，愿众生都具有愿菩提心。

“委身菩提行”：行为尽心尽力精勤于菩提行，都能行菩萨道，这是行菩提心。

“诸佛恒摄受，断尽诸魔业”：在这个过程当中不要遇到违缘，能够遇到顺缘，具足顺缘；能够时时蒙受诸佛摄受，获得上师的摄受，这是一种极大的幸福啊，遣除违缘魔业！

愿一切众生都能发菩提心，行菩萨道，能够尽遇顺缘，不遇逆缘，能够恒时获得佛陀的摄受，遣除一切违缘障碍。

辛二（回向成为安乐之因）分二：一、回向实现意愿；二、愿离不幸。

壬一、回向实现意愿：

愿诸有情众，万寿永无疆，
安乐度时日，不闻死殁名！

愿一切有情都能万寿无疆，恒时安乐度日，甚至连“死亡”的名声也听不到！都能健康长寿。

愿于诸方所，遍长如意林，



充满佛佛子，所宣妙法音！

愿于一切方位处所遍布如意树的乐园，其中充满佛与佛子演说妙法的悦耳之音！

恒时能听到佛语妙法，那是多么幸福！内心恒时会有这种喜乐。为什么？因为能处处听到佛的甘露妙法——正法。现在各位也在听法，内心是不是有如是的觉受啊？如果没有，那问题出在哪里？

普愿十方地，无砾无荆棘，
平坦如舒掌，光滑似琉璃！

普愿十方的大地无有瓦砾、荆棘等，平平坦坦宛如舒展的手掌一般，光滑得好似琉璃一样！

愿诸菩萨众，安住闻法眷，
各以妙功德，庄严此大地！

愿诸位菩萨能安住在闻法眷属中央，各自以神变等功德庄严整个大地！

愿诸有情众，相续恒听闻，
鸟树虚空光，所出妙法音！

但愿一切有情能连续不断地听闻到鸟类、树木、光芒等以及虚空中传出的微妙法音！

愿彼常值佛，以及诸佛子，
并以无边云，献供众生师！

祈愿一切众生恒常幸遇佛陀及佛子（菩萨），并且以无边的供云献给众生上师佛陀！

愿天降时雨，五谷悉丰收，

仁王如法行，世事皆兴隆！

但愿天神也是应时降雨，五谷丰登，国王如法而行，世间欣欣向荣。

愿药具速效，咒语咸灵验，
空行罗刹等，悉具慈悲心！

“愿药具速效，咒语咸灵验”：愿所有药物均具有速效，咒语都灵验无比。患者要吃药，所以愿药具有速效。想驱魔，愿念什么咒都特别灵，多好啊！

“空行罗刹等，悉具慈悲心”：空行罗刹等所有凶神恶煞全都具有慈悲心肠，具有慈悲之心，都不恼害众生。只有这样发愿，才可以感化这些众生，才可以化解和这些冤亲债主之间的怨恨。否则，想赶走他们，难啊！

壬二、愿离不幸：

愿众无苦痛，无病未造罪，
无惧不遭轻，毕竟无不乐！

愿一切有情丝毫无有痛苦，健康无病，不造罪业，无所畏惧，不受凌辱，始终无有不悦！

就要这样发愿。心里想这些苦难的众生，以他们为对境，发善心，发利他心，这样修炼才可以在相续中产生这些善念，产生利他心、菩提心。

思考题：

1、为什么要发愿所有的女子都变成男子呢？

2、能回忆宿命，对修行有何帮助？



《入行论讲记》（总第一〇八讲）

摘要：

1、回向所化他利。

（1）回向为诸世间利乐之因。

⑤ 为趣入佛教而回向。

（2）回向成为诸出世间意愿之因

2、回向作者之自利。

3、作礼忆念恩德。

己二（尤其为趋入佛教而回向）分二：一、总回向；二、分别回向。

庚一、总回向：

愿诸伽蓝寺，讲诵以兴盛，
僧伽常和合，僧事悉成办！

发愿，功德善根回向，愿具有正法的寺院以及僧团僧众诵经等法行之事无比兴盛，也愿僧众恒常团结和合，僧众的事业如愿以偿！

“愿诸伽蓝寺”：具有正法的寺院要兴盛。具有正法的道场，具有正法的寺院，是众生福德的一种显现，这非常的稀有。为什么？因为那是佛菩萨的加工厂，可以说能打造菩萨、佛陀。你看，一个菩萨，一位佛陀，能利益无数的众生。弘法才能利生，菩萨才有度化众生的能力，佛陀才有度化众生的能力。菩萨是怎么产生的？佛陀是怎样出现的？就是在正规的道场，在正规的寺庙里产生的，出现的。若众生要成菩萨，要成佛陀，就要依止具有正法的道场、具有正法的寺庙。这是稀有难得的。若是众生的福报不够，若是众生的善

根不具备，很难遇到具有正法的道场，很难依止具有正法的道场。

现在有些学佛人、出家人，看哪个寺庙规模大、条件好，哪个道场名气大、聚的人员多，就往哪里跑。这些寺院、道场有没有正法？有没有学修正法的机缘与条件？

名气大、人员多，不一定有正法。尤其是在现在的末法时期，在那样的地方，很少有正法。因为什么？能遇正法不容易，真正如法修行是个艰难的过程，没有舒舒服服成就的。你们看看，印藏汉那些大德高僧们是怎么修行的，是怎么成就的？所以，谁都能遇到的，谁都能呆得住的地方，不一定真正有正法，还不一定真正有修行的条件。

规模大、条件好，对一个渴望解脱的人来说，对一个真正修行的人来说，是极大的障碍。所以，在那样的地方不一定有正法，也不一定有真正修行的条件。

正法难闻，修行的过程很艰难啊！现在，道场是不少，寺院也很多，但是真正具有正法的，真正如理修行的地方很少，这样的寂静处很少。所以，大家既然遇到了正法，遇到了具有正法的道场，不能轻易舍弃，不能轻易舍弃！如果你舍弃了，也很难再遇到，可以说再也遇不到了。即使遇到了，你也不一定能够坚持或者圆满。

佛法讲缘起，你已经把缘起破坏了。我并不是说别的地方没有具有正法的道场，别的地方没有具德的上师，那是肯定有的。但是你很难遇到，即使遇到了，也很难能够在那里学修圆满。即使你遇到了，还会出现同样的违缘，因为缘起已经破坏了。破坏缘起很容易，但是要恢复缘起很难。所以大家要珍惜机缘，珍惜自己的福报。

一切都不重要，什么都不是事。你动摇或者觉得有更好的，这时应该好好地祈祷佛菩萨，也许这才是真正的心魔，



真正的障碍。真正的魔是心魔，这个心魔很难发现。你能发现到的，还不是魔，即使是魔也不是厉害的魔。你很难发现和觉察的，那才是魔，才是厉害的魔。所以大家要慎重考虑，不能太草率，要不断地祈祷。大家不是不可以选择，也不是不可以去寻找符合自己的法门，但是都要慎重。

现在是末法时期，具有正法的道场要兴盛，很难。因为末法时期的众生罪孽深重，福报浅薄。让我们共同发愿：愿具有正法的道场、具有正法的寺院，无论在何处，无论规模是大还是小，有名气还是没有名气，都能兴盛，都能常驻！因为什么？因为太珍贵了，太稀有了，太难得了，真的太不容易了！有清净的道场存在，众生真正的利益肯定也存在。

“讲诵以兴盛”：僧团僧众诵经等法行之事无比兴盛。诵经，念佛，修仪轨，参禅，都要兴盛。若要解脱、圆满，就要靠这些方法。否则，即使你在正法的道场，在寂静处，若是你不愿意诵经，不愿意念佛，不愿意修仪轨，不愿意参禅，解脱、成就都与你没有关系，不能解脱，不能成就。

清净的道场、具有正法的寺院是佛菩萨的加工厂，那里可以加工和打造佛菩萨，就要通过这些方法加工和制作。如果你没有接受这样的方法，也没有这样去做，你成不了菩萨，也成不了佛。所以，既然你依止了清净的道场，既然到了寂静处，就不要再犯那些错误。

离开大家，又建立小家，说的就是我们嘛！那个家是放弃了，离开了，但是又开始建立小家。自己建个屋子，今天这里添点，明天那里添点。现在，每个人的东西都堆积如山了，整天有邮包，邮政局都开始烦恼了，“你们的邮包也太多了。”这就是开始建立小家了嘛！

在清净的道场，在寂静的寺院里要做什么？就是要诵经的，就是要念佛的，就是要修法的。我们现在每次的修法都

多么殊胜！尤其是举办那些法会，大家一起念诵和修持这些仪轨，真是太庄严了，加持力太大了。真的，我都有点留恋这个了。我也是很懒的一个人，以前在藏僧部那边也不经常上殿。现在主要是有时候没有时间，如果有时间，真的愿意跟大家一起共修，发自内心，也特别欢喜。如果你离开了这个道场，离开了寺院，很难再有这个机缘。所以，大家珍惜吧！不要犯那种喜新厌旧的错误。

就像刚开始，都愿意念藏文版的仪轨，都愿意修这些法，念、修的时候也是，大部分人都泪流满面，很有感受。现在时间长了，就开始淡了，就开始不愿意念了。诵经也是这样，刚开始愿意上大殿，愿意诵经，后来也淡了，也不愿意诵经了。修仪轨也是如此，刚开始愿意修仪轨，现在又没有兴趣了。都是喜新厌旧嘛。

学佛修行是要持之以恒的。以前很多大德高僧，只念一句佛号、一个咒语而成就的。现在人有一种不好的习惯。你看，物质发达了，在山下、城市里，人们一进超市，一进商场，就开始挑选了，这样做已经习惯了。今天挑这个穿，明天新款出来了，又挑那个穿；今天挑这个吃，明天又挑那个吃。现在学佛也是如此。刚开始觉得念经挺好，然后不行了；觉得修仪轨挺好，又修仪轨，然后又不行了；觉得念佛挺好，时间久了又不行了；还是念咒吧，最后又不行了……若是这样，成就很难啊！这种漂浮不定的心态，怎么能成就呢？为什么会这样？主要是自己没有用心，也没有明理，就随着别人跑，跟着别人折腾。自己没有正知正见，自己没有用心，就是这个原因。

“僧伽常和合”：僧众恒常团结和合。团结和合才有力量，否则就没有力量了，同时染污道场，染污法脉。

在一个道场（坛城），若是僧团、眷属不团结，内心不



一致，这就是污染坛城，污染法脉，也就是说，坛城不清净了，法脉不清净了。即使是再好、再殊胜的法脉，一旦被染污了，就没有力量，也可以说没有加持了。一旦这个道场（坛城）被染污了，即使曾是再清净、再殊胜的道场（坛城），也再没有力量了，再没有加持了。所以，团结和合非常重要。

大家在同一个道场（坛城），学修同一个法脉、同一个传承，心中的愿望和最终的目的也都是同样的，都想解脱，都想成就。既然如此，大家就不要给自己制造障碍，不要给自己制造违缘啊！你在给别人制造障碍的同时，也给自己制造了障碍。你在给别人制造违缘的同时，也给自己制造了违缘。害己害他的事情不能做。

否则，你破坏坛城，破坏传承，就是在破坏尽虚空、遍法界的众生的利益，你在伤害无边无际的众生啊！这是佛的事业。我们的佛祖释迦牟尼佛经历了三大阿僧祇劫的苦修，最后才成就了这个事业，不容易啊！这也是上师的事业。这都不是自然而成的，上师用一生的精力，穷尽一切心血成功了这个事业。这是佛的事业、上师的事业，就被你那么轻易、无情地破坏了。你破坏的是什么？是十方三世一切诸佛的事业啊！你伤害的是什么？是十方三世一切善知识的事业啊！

做任何事都如此，有利就有弊，利越大，弊也越大。如果你真有这个善根，真能珍惜，你遇到了佛的事业，遇到了善知识，能够在寂静处精进地修行，这给你带来的利益是无法形容的，能够让你永远地摆脱烦恼、痛苦，轻而易举地令你的功德、福德达到最究竟、最圆满的果位。这个利益无法比喻，无法衡量。但是，哪有可以只占便宜的事啊？利越大，弊越大，有佛就有魔。希望大家都能明白，能够明确地取舍，不要因为一些小小的事情、一些微不足道的利益，造这些弥天大罪！不值得啊，太不值得了！否则，无论是现在还是以

后，都会给你带来无法想象的违缘障碍、烦恼痛苦。因果是不虚的，今天、今年看似没发生什么事情，就觉得是不是没有事了？“没有事，说是这样说的，但是我还好好的呢！某某人还好好的呢！”也许看似好好的，但这不一定是好事，我觉得这不是一个好的征兆。因果是不会浪费的。佛讲，“纵经百千劫，所造业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”因缘到了，果报一定会现前的。

所以，大家尽量团结。作为凡夫，肯定有一些不如法，甚至犯戒的情况，这也是正常的，但是过后别忘了忏悔，好好地忏悔，这也是个办法啊！

在喇荣，上师如意宝也非常强调团结。我们现在也是如此。我们没有什么智慧，所以就要模仿上师，也不断地强调团结。

如果你实在不想团结，就自愿、自觉地离开。我们都是这种缘分，对我来说，大家都是一样的，手心手背都是肉，真的不想说这样的话。所以，你自愿、自觉地离开就行了，谁也不伤害谁。没有事，这是暂时离开，以后还会相聚。如果你想在这里跟我们一起学修，就一定要搞好团结，千万不要做出不利于团结的事情。这点是根本，是原则。

我们建立僧团也有好几年了，一年比一年好。大部分人还可以，改了不少毛病。我知道有些人的内心不坏，也知道他们对上师、对法是一心一意的，但是习气重。我们天天在闻法，虽然你的烦恼重、习气重，但若是这么殊胜的法都感化不了、调伏不了你，那就难了。自己要好好地依法对治。烦恼重不怕，习气重不怕，若是自己真正能以法对治，很快能战胜。

大家要明白，我不求人多，只求人净，人不要太多，主要是清净。我建立僧团，想培养僧才，哪怕只培养一两个人



也可以啊，我的努力也没有白费。若是真正有几个有成就，有能力弘法的人，那就够了，我的人生也没有虚度，我一切的努力也没有白费，就行了。当然，我肯定也希望这样的人才越多越好。

大家要明白，我刚开始建立道场，第一天给大家讲法的时候，就已经告诉大家了，我觉得我跟大家说得很清楚。我说：这里是佛菩萨的加工厂，你观察一下，自己是不是这个料？如果不是这个料，就不要留在这里，善神护法也不会让你长留在这里，你自己也自觉点，不要影响大家。如果你是佛菩萨的料，这里一定会把你打造成佛菩萨。这就是我建道场的目的、真实意义，也是建僧团的目的和真实意义。

其实，刚开始我还是比较喜欢自由弘法，不是很愿意建道场、建僧团，但现在这一切也是跟大家的缘分，也可以说是上师三宝的安排，没有办法。既然我们建立了道场，既然我们建立了僧团，就要奔这个目标而努力，就要为真实的意义而奋斗。

“僧事悉成办”：僧众的事业如愿以偿。僧众的事业是什么？就是弘法利生。弘法就能利生。现在由弘法部带头，大家也开始做弘法的一些事情。有些人很发心，也很认真地做事，但是有些人好像不是特别发心，做事也不是特别认真。人都一样啊，为什么有的能那么发心，而有的却不这么做呢？自己应该好好地反思。

我此时是在讲佛法，在讲真理，在讲事实，在讲原则，没有特意地针对某个人而讲，但是大家要把这些话当做镜子，照照自己。如果自己没有问题，那就好了；若是自己有问题，应该怎么办啊？下一步是不是应该改邪归正啊？

庚二、分别回向：

愿欲学比丘，悉住阿兰若，
断诸散乱已，轻安堪修善！
愿尼得利养，断诤远诸害！

“愿欲学比丘，悉住阿兰若”：愿诚心诚意想修学解脱道的诸位比丘均得到、居于寂静处。

这样的人才需要寂静处，才需要清净的道场。其实，清净的道场、殊胜的寂静处就是为这样的人安排的，也可以说是佛菩萨赐予这些人的。你看看自己是这种人吗？若不是这种人，就不要占用别人的机缘。

“断诸散乱已，轻安堪修善”：愿这些人断绝一切散乱心，使心堪能，如愿修持善法。

使心堪能，都能够左右自己的心，都能够自在自己的心，这就是真正的禅。不让它想就不想，让它想就想，这叫禅定的功夫，这才是真正的禅定的意义。入定了就很难出定，出定了就很难入定，左右不了自己的心，这还是功夫不到，还是没有真正的禅定。真正的禅定是如如不动，了了分明。刚开始安住的时候，有入定和出定的分别，想入就入，想出就出，自在无碍。最后成就、成佛时，没有入定和出定的分别，始终是一个状态，始终安住于本来面目当中，真正是如如不动的同时了了分明，了了分明的同时如如不动。

“愿尼得利养”：愿诚心诚意、如理如法修行的比丘尼（此处说的主要是女出家众），能够获得利养。

以前在印度，出家人要经常化缘，比丘好一点，比丘尼化缘难，化不到缘。寂天菩萨此处发愿，愿所有的比丘尼都能得到利养。

在藏地，男众出家人能得到他人的恭敬。比如，三个人当中有一位出家人，即使他没有别的任何功德，在任何方面都比不了另外两个人，但因为他是出家人，是穿袈裟的人，

所以他最能得到尊重。比如，如果今天要决定事情，他说了算；如果今天要吃饭，他可以吃新鲜的。但是女众出家人就不一样了，基本上没有恭敬供养的人。

难啊！所以要发愿，愿所有女众出家人（所有的比丘尼或沙弥尼）都能获得利养，愿她们都能获得他人的尊重，都能够有利益众生的能力。

我到汉地这么多年，好像没有发现有这种现象。在汉地，女出家人也是很受尊重的，女出家人要建道场、弘法，都很受欢迎，也很有机缘。所以，你们应该好好珍惜。

在汉地，女身学佛的人多，男身学佛的人少。如果你们能掌握佛理，有修行的能力，这是多好的机缘啊！应该珍惜，不容易啊！以前在印度很少有这样的机会；在藏地，尽管佛法很兴盛，也很少有这样的机会。你们的福报太大了，这个缘分太好了，要珍惜啊，去利益那些众生。但是，若要利益众生，首先自己要有修有证，否则，你下去后，也许能召集几个人，但是有什么用啊？以盲引盲，害己害他，有什么意义啊？

对大家来说，现在是机会，自己身处如意宝洲，应该多捡点儿如意宝，将来能用上。不要身处宝山却两手空空而归。

“断诤远诸害”：相互之间断除争论，避免遭受他者损害。

我给大家讲过，这么多女众在一起，烦恼多，事情多，所以要管好自己，互相之间要不近不远。关系太密切了不好，走得太近了不好，容易发生矛盾，容易造业，要保持距离。真的，不要太亲密。今天“我的就是你的，你的就是我的”，过两天就出问题了。自己的就是自己的，他人的就是他人的，不要太随便，这样有好处。今天亲密得不得了，走在一起，吃在一起，睡在一起，过两天又发生矛盾了。这样容易造业。

所以，彼此之间不近不远。不近，走得不要太近；不远，也不能走得太远。都是同修道友，都是金刚兄弟姐妹，不能走得太远了，不能不合。这也是一个基本的条件，也可以归为做人的一个原则，做人就要这样。否则，如世人所说“三个女人一台戏”，不容易啊！

自己能找好自己的位置，自己能站稳自己的位置，这是做人的原则，这是真正利于自己，也利于朋友，利于道友的。既然大家都在寂静处，都已经出家了，还搞这些关系，搞这些拉帮结派的事情，干嘛啊？

自己能管好自己，自己能左右自己，这是一种幸福，这也是成就的根本啊！希望大家能够牢记。异性之间更不用说了，在这里，我强调的是内部互相之间也要保持距离。

断除诤论，能避免遭受他者损害。走得太近了，不但不能利益，还会伤害。

如是众僧尼，戒圆无缺憾！
犯者愿生悔，时时尽罪业，
寿终生善趣，不复失禁戒！

“如是众僧尼，戒圆无缺憾”：愿所有的出家僧尼戒律圆满，无有失毁！

女人能受戒，能功德圆满，不容易啊！最能靠得住的就是佛，最能靠得住的就是佛法，别的都靠不住。希望大家相信佛，依靠佛法。女人心态不稳定，容易被诱惑，自己一定要依正知正见守护自己的三门，别相信那些形形色色的东西，别相信别人的花言巧语。谁都爱听好话，尤其女人爱听好话，容易上当受骗。

作为一个修行人，尤其作为一个出家人，应该相信佛法，以智慧去掌握自己的命运。相信佛陀，听佛的话，就没有错。



让你断恶行善，没有错。没有靠得住的，只有佛法能靠得住。所以我们经常讲“依法不依人”，别看这个人怎么样，别听这个人说得有多好。大家应该依佛法，依正知正见。有智慧，才可以掌握命运；有智慧，才可以改变命运。

现在，虽然大家都在寂静处，天天关在屋里，看似很精进，看似很清净，看似谁也不接触。但现在是网络世界，不用出门，打开网络，打开手机，什么都可以聊，什么都可以做，所以容易散乱，容易失去道心。真的，有利就有弊，现在的网络太可怕了。天天能收到各种各样的信息，这里有利于修行的，但是不利于修行的更多。希望大家有分辨的能力，别轻易相信这些消息。你们有时候太“天真”了，尤其是在佛法方面，说什么信什么，有什么信什么。是不是真的这样天真？也不是，就是傻！要知道，不是什么都有说得那么好，不是什么都有看得那么好。对于在学修的道路上已经站稳的人而言，没有事了，这都算什么？但是，有些人还没有站稳，容易倒下去。一旦倒下去了，再要站起来就难了。所谓陷阱，一旦你陷进去了，很难自拔。

“犯者愿生悔，时时净罪业”：倘若破戒，愿他能生起后悔之心，恒常忏悔，灭尽罪业。

忏悔是要发自内心的。否则，上师让你忏悔，你看上师的面子做了个形式上的忏悔，这就失去意义了。所以，大家忏悔的时候，要发自内心。作为生在末法时期的凡夫众生，我们很难做到不造业，也很难做到不犯戒，但是要忏悔！最好不过夜地忏悔。

若是你能发自内心地忏悔，一切罪业都能消除。业障没有功德，通过忏悔能消除，这也可以算是业障的功德。业障哪有什么优点？能忏悔、能消除，也可以说是它的优点。在佛面前，在上师面前发露忏悔，好好忏悔，这样就还有机会。

“寿终生善趣，不复失禁戒”：死后还能继续投生善趣，能获得人身，不再失毁禁行戒，再也不失坏誓言，不失坏戒律，精进修行，获得成就。也可以这样解释：以灭罪之力后世得到善趣。今生虽然没有解脱，但来世还要投生善趣，最好能得到人身，接着学修，最后获得成就。

相比之下，经常犯戒的人，若想成就，又差了。有的人今天犯戒，忏悔了，明天又犯戒，又忏悔了……总这样反反复复，今生很难成就。

如果能够即时忏悔，来世可以不堕落恶趣，获得善趣的安乐。我们最好还要发愿，愿他们来世还能继续获得人身，修持正法，最后获得成就。

愿智受尊崇，化缘皆得足，
心续悉清净，令誉遍十方！

“愿智受尊崇，化缘皆得足”：愿诸位智者——具有智慧，真正有讲经说法能力的人，受到别人的尊敬、爱戴，化缘均获得丰足。

这样的人应该受到尊重，应该受到恭敬。这样，他可以散发正能量，可以引导更多的众生。以前印度僧众都要化缘的，现在不用化缘。愿他们得到众人的恭敬、爱戴，得到一定的供养利益。

“心续悉清净，令誉遍十方”：愿他们事事如意，相续完全清净我慢等烦恼，名声远扬十方！

尽管要恭敬爱戴这样的人，但是对这些人来说，自己不能傲慢啊。有些人还没怎么样，就开始傲慢了。稍微有一点影响力，有几个会拍马屁的人在身边说一些好听的话，就开始傲慢了，很了不起似的。这种人容易堕落啊。不能傲慢啊！大家要明白，这一切都是上师三宝赐予的，都是上师三宝的安排，要感恩啊！不能恩将仇报啊！



大家应该宣扬、赞叹这样的智者、大德，愿他的名声远扬十方。对这种人来说，他不要名声，但一定要有名声。为什么？他有名声，才会有说服力，有感化力。虽然这也要靠自己的愿力和修行，但我们作为弟子也好，作为旁观者也好，应该帮助这种人。他有名气是有意义的，他得到荣誉是有意义的，能够引导、利益更多的众生，能够弘法，能够利生，这也是我们共同的愿望。

寂天菩萨如是发愿，我们也要如是发愿。

愿离恶趣苦，以及诸艰困，
复以胜天身，迅速成正觉！

愿所有众生不要再堕落，感受恶趣的痛苦，无有三门的艰难苦行，以暂时胜过天人的身体迅速成就究竟正等觉佛果！

什么是"胜天身"？是人身啊！人身比天身还殊胜，人身超越天身。人的福报怎么能超过天人呢？神通也无法超过啊。人身怎么能跟天身比呢，为什么说"人身胜过天身"？人可以修持正法，可以获得成就。在这方面，人比天人还殊胜，还具备条件。

天人为什么不能修持正法，为什么不能成就呢？因为天人福报太大了，条件太好了。他们有神通，经常玩神通。现在世间的一些学佛人，追求世间的福报，还追求神通，完了！在没有看破、放下之前，这些都是修行的障碍，都是成就的障碍。如果你看破、放下了，没有事，黄金和牛粪等同，这些东西算什么啊？但是，在没有看破、放下之前，你就会贪着这些、这些会束缚你，令你无法精进地修持正法，令你无法获得成就。

人的福报没有天人那么大，修持正法、获得成就，容易一些。佛讲，唯有人才能成为别解脱戒的戒器。其中，北俱

芦洲的人还不能成为别解脱戒的戒器，他们也是因为条件太好了，所以太散乱，太放逸。南瞻部洲、西牛货洲、东胜神洲这三个洲的人才是别解脱戒的戒器。所谓戒器，即受戒才能得到戒体。戒是基础，没有戒学就没有定学，没有定学就没有慧学。

获得人身，尤其是暇满人身，这是大福报，大家要珍惜啊！

愿诸有情众，殷勤供诸佛，
依佛无边福，恒常获安乐！

愿一切有情常常精勤供养诸佛，依靠佛陀的无边福德，恒时获得快乐！众生都能供养佛，都能以佛的福德获得加持力，恒时获得快乐。

戊二、回向成为诸出世间意愿之因：

菩萨愿如意，成办众生利！
有情愿悉得，怙主慈护念！
独觉声闻众，愿获涅槃乐！

“菩萨愿如意，成办众生利”：愿所有菩萨都如愿成办众生利益！

这些菩萨若能如愿以偿就好了。他们唯一的愿望就是成办众生的利益，唯一的行持就是众生的利益，若是他们能如愿以偿，那众生就能获得利益，获得解脱。所以要发愿：所有菩萨的愿望都能实现。

“有情愿悉得，怙主慈护念”：愿一切有情均蒙受怙主诸佛慈悲垂念！愿一切众生都能够得到诸佛的慈悲垂念。

要相信佛在垂念着你，相信上师在垂念着你。若是真正具有信心，也是一种幸福啊！

“独觉声闻众，愿获涅槃乐”：愿所有声闻独觉都获得



涅槃的安乐！愿都能够获得成就。

丁二、回向作者之自利：

作者寂天菩萨要为自己发愿了。

我未登地前，愿蒙文殊恩，
常忆己宿命，出家恒为僧！

“我未登地前，愿蒙文殊恩”：这是寂天菩萨的愿望：在我没有获得极喜地（也称为初地、登地、第一地）之前，愿蒙受文殊菩萨的恩德。

在没有登地之前，需要文殊菩萨的保佑，需要文殊菩萨的加持，但他没有直接说：“保佑我、加持我，文殊菩萨。”这是我们这些自私自利的人说的话，总是求加持，求保佑，自私啊！寂天菩萨怎样说的？“我能时时记住、时时忆念文殊菩萨的恩德。”一切来自于文殊菩萨，来自于智慧。了知真理，能够感恩，这才是真正的保佑，才是真正的加持。所以，大家想学就要学这些。

“常忆己宿命，出家恒为僧”：恒常能回忆宿世，获得出家身份！

都是冤冤相报啊！若是能回忆宿世，再也不会去做轮回的事情，再也不会贪恋世间。愿从今以后，生生世世获得出家身份。出家身份利于学佛修行，利于弘法利生。

这样一讲，在家的这些居士修行人会想：“是不是不出家就不能解脱啊？”在家人也不是不能学佛修行，不是不能解脱成就。因为寂天菩萨是出家身份，所以他喜欢，也愿意出家，这样利于修行，利于弘法，所以发愿生生世世能够获得出家身份。

剃头有意义，穿袈裟更加有意义啊！没有头发就 OK 了？穿上红黄色的衣服，不要认为已经很了不起了。什么叫真正

“剃头”，什么叫真正“穿袈裟”啊？真正剃头不容易，穿上袈裟更不容易啊！

其实寂天菩萨已经成就了，但是在此处他这样讲是谦虚，实际上这是为所化众生如是发愿而说的，依此并不能证明寂天菩萨是个凡夫。也可以说，他是为众生而这样说的，这叫表法。

愿吾菲饮食，维生充体能！
世世愿恒得，圆满寂静处！

愿我仅以菲薄的饮食维持生命、补充体能！愿我生生世世获得圆满寂静圣地！

作为出家人，作为修行人，要知足少欲啊！填饱肚子，实现温饱就可以了，OK 了，别讲究这个，讲究那个，好好地依止寂静处精进修行。

现在我们这些出家人比那些在家人事还多，比在家人要的还多，什么都要。虽然是在寂静处，但是心仍然散乱；外边寂静，但内心不寂静，有什么用？还不如一些在家的修行人，虽然他们的外境不够寂静，但他们的内心比较寂静，烦恼比我们少，事比我们少。我不是说所有的出家人，而是像我这样的不合格的出家人，就是这样的嘛。

不是外境要寂静，而是内心要寂静。内心不寂静，外境再寂静有什么用？

何时欲相见，或欲问法义，
愿我无障碍，面见文殊尊！

寂天菩萨的本尊肯定是文殊菩萨。他发愿：无论何时，想见或想请教一些法义的时候，愿我都能无有障碍地面见文殊菩萨！也就是说，自己想见文殊菩萨就能见到，想请教一些问题，就可以向文殊菩萨请教。



为于十方际，成办有情利，
吾行愿得如，文殊圆满行！

为了成办十方遍布虚空际的芸芸众生利益，愿我的行为也能像文殊菩萨的行为那样圆满行持！

自己的行愿跟文殊菩萨的行愿一样，圆满无碍，这样才能利益无边众生。什么意思？文殊菩萨是具有圆满智慧的菩萨，也可以说他象征圆满智慧。应该发愿，行愿都不离圆满的智慧。有智慧，才可以真正利益众生；没有智慧，再有权力、势力、才华或技术，没有用。弘法利生要靠智慧，不是要靠学问的。

乃至有虚空，以及众生住，
愿吾住世间，尽除众生苦！

乃至虚空存在、众生存在期间，愿我一直住在世间，遣除一切有情的痛苦！

有虚空的地方就有众生，虚空无边，众生无量。所以，虚空存在、众生存在的期间是没有边际的，没有结束的时候。

现在很多人不愿意呆在世间了，要去阿弥陀佛那里，再也不回来了。佛菩萨不是这样的，虚空界尽，众生界尽，利生的事业才可以竭尽。但是众生没有竭尽的时候，虚空没有竭尽的时候，所以他利益众生的事业也没有竭尽的时候。

也许有些人怀疑："那学佛修行有什么用？还是摆脱不了世间，摆脱不了轮回。"不是。你真正有成就的时候，"犹如莲花不着水，亦如日月不住空"。虽然身在世间，但是你不属于世间；虽然身处轮回里，但你不属于轮回。你不受世间的染污，也不受轮回的束缚，就行了呗！

为什么要那么分别呢？"身边的众生太讨厌了，一天也不想跟他在一起。什么时候才能见到阿弥陀佛啊？"这就是

分别。

众生诸苦痛，愿悉报吾身！
愿因菩萨德，众生享安乐！

“众生诸苦痛，愿悉报吾身”：愿众生所有的痛苦全部成熟于我的身上。

大乘修行人、菩萨就要这样，而我们连谅解对方都做不到。应该这样思维：是，他毛病多，愿这些毛病都转移到我的相续当中吧，只要他的相续清净就行了。他伤害我，没有事，只要他能够得到利益，能够获得解脱就行了。若是他这样做有什么业障、罪过，应该都成熟于我的身上，不要让他受果报。

你看，我们还天天发菩提心，还装菩萨呢。这样一对照，现在都装不出来了，和菩萨相比差得太远太远了。差一点也行，但差得太远太远了，现在只能是欣赏欣赏，作为目标吧。

“愿因菩萨德，众生享安乐”：愿以菩萨僧众的威德力，使一切有情享受快乐！

菩萨才能真正利益众生，才能真正给众生带来快乐。愿以所有这些菩萨的威德力，让所有众生都获得快乐。大家要好好地依止佛，依止上师善知识。

丁三、回向共同所说之义：

愿除苦良药，一切安乐源，
教法伴利敬，长久住世间！

“愿除苦良药，一切安乐源”：解除众生疾苦的唯一良药是什么？就是佛法。你修持佛法，具有智慧，才可以解脱烦恼，解脱痛苦。为什么说是“唯一”良药呢？即使你世间的权力再大，财产堪比财宝天王，也解决不了烦恼，摆脱不



了痛苦。即使你有再大的神通神变，也解决不了烦恼，摆脱不了痛苦。现在一听说谁有神通，都崇拜、追随啊，其实这都不是解脱痛苦的方法。解决烦恼、摆脱痛苦的唯一方法就是佛法，就是智慧。

"教法伴利敬，长久住世间"：愿佛法伴随恭敬利养而长久住于世间。弘扬正法，也得有这些助缘，要有人恭敬佛法，有人供养佛教的事业。有人恭敬，有人奉献，这样佛教才能兴盛，佛法才能久住。佛教兴盛了，佛法久住了，众生的利益、快乐也就兴盛、久住。所以，大家不仅要发愿，还要为此事付出、奉献。这样我们才可以让佛法久住，让众生恒乐。

丙二、忆念恩德之作礼：

礼敬文殊尊，恩生吾善心，
亦礼善知识，恩长吾功德。

"礼敬文殊尊，恩生吾善心"：最后，造论快要结束，写《入行论》快要落笔时，寂天菩萨顶礼文殊菩萨。以文殊菩萨的恩德，让我生起这样的善念。若没有文殊菩萨的摄受，没有文殊菩萨的恩德，我怎么能发心造论呢？我怎么能写出这样的论典呢？所以顶礼文殊菩萨，同时忆念恩德，

"亦礼善知识，恩长吾功德"：善知识的恩德比佛还大，因为他令你进入佛门，让你明白真理，帮助你破迷开悟，恩德无比。所以，这里也是忆念善知识的恩德，因为有善知识的摄受，让我的三学的功德增长、圆满。没有善知识的摄受，怎么能有三学的功德；没有善知识的摄受，三学的功德怎么能圆满呢？

虽然也要忆念本尊的恩德，但更要忆念善知识的恩德。以前也讲过，从功德方面来讲，上师和佛是一样的；但是从

恩德方面来讲，上师的恩德比佛还大。所以要忆念恩德，要报答恩德。

寂天菩萨快要落笔的时候，先顶礼文殊菩萨，忆念文殊菩萨的恩德，然后肯定也是视之为最重要的，即顶礼善知识，忆念善知识的恩德。最后，功德圆满。寂天阿阇黎所作之《入菩萨行》至此善说圆满。

我们共用了 108 天的时间宣讲《入菩萨行论》。在听闻的过程当中，大家所受到的启发非常大。尽管我们很多人都刚强难化，但因为这部论典太殊胜了，多多少少也都得到了一些加持和成就，成就当然有大有小。

为什么人人都能受到启发，都能得到加持？为什么人人都有所成就，都有进步、突破？这就是寂天菩萨不共的功德，这是《入行论》的不共加持。难怪不分宗派，不分道场，都会学修《入行论》；无论哪个宗派，不论年龄大小，善知识们都会宣讲《入行论》。因为它有这样的魅力

我十几岁的时候在寺院就听过《入行论》，也给别人做过《入行论》的辅导，那时候就是个小孩，我们寺院也不大，我那么小就得到这样的传承，可以学修这样的论典，表明都重视这部论典。所以，希望大家以后也要重视。

虽然这次我们利用一百多天的时间来学修，但所掌握的、所得到的好比大海里的一滴水，还有更深的含义，有更多的内容，所以希望大家珍惜法宝，今后也要不断地学修《入行论》，将来也都能够弘扬这个传承。当大家有能力讲经说法的时候，能多讲讲《入行论》，多弘扬《入行论》，这样对正法久住，对众生的真实利益都有极大的帮助，有极大的利益。

这次，我用汉语讲《入行论》，对我来说，也是个挑战（若用藏语讲，肯定是不成问题的）。但若大家都能重视，



将来能够弘扬这个传承，我的这种努力和艰难就有意义了。

大家好好地学修《入行论》，将来好好弘扬《入行论》，这是报答佛的恩德的方法，也是报答上师的恩德的方法。希望都能牢记！

思考题：

1、为什么说人身胜过天身呢？

2、解除众生痛苦的真正妙药是什么？

此福已得一切智，摧伏一切过患敌。
生老病死犹波涛，愿度苦海诸有情！

以佛所获三身之加持，法性不变真谛之加持
僧众不退意乐之加持，如是回向发愿悉成就！

达雅塔，班赞哲雅阿瓦波达呢耶所哈！

智慧品释　澄清宝珠论

寂天菩萨　造颂
麦彭仁波切　释
索达吉堪布　译

南无玛吉西局耶！

胜圣文殊喜光芒，住于彼意莲花蕊，
能遍佛子行妙香，顶礼寂天菩萨尊。
深乘中观此善道，唯昔自修佛力外，
大慧精者亦难证，是故如我何堪言。
然随圣教事势理，已见智者之善道，
舍弃偏执诸弯道，无疑诣于此静处。

此已为文殊菩萨摄受，并精通如海菩萨行，有如是希有传记遍于全球者，共称具德寂天菩萨尊者所造之入菩萨行论智慧品，即今所说之法也。

全论分二：甲一、诸道之主当生起智慧之理；甲二、真实宣说智慧度。

甲一、（诸道之主当生起智慧之理）：

此等一切支，佛为智慧说。
故欲息苦者，当生空性慧。

如前所说此布施等一切支，佛为智慧而说也。此处有者认为施等各前者为因，方生智慧，故解释为因果之理，虽有如是说法，然从“为”字可了知，如王入沙场，四兵亦随王而行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧，彼能断除二障，亦能究竟二智。其余波罗蜜多不但不能如是，且惟有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并



可至于佛位，故圣智《般若十万颂》云："须菩提，所有江河，入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海，须菩提，如是五波罗蜜多，若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。"

如是广说，总之，诸道之根本要依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。应如是具重要意义而解释。另虽有认为："此等一切支"为前述无间之品，然应释为一切波罗蜜多。从"支"及"为"字之句式亦能了知，说智即主要，不适其他解释也。如是所说之故，欲息轮回诸苦者，为证真如之义，当勤生起空性智慧也。

甲二、（真实宣说智慧度）分二：乙一、基安立为实空；乙二、道抉择为无我。

乙一分二：丙一、真义；丙二、辩驳。

丙一分三：丁一、认所证之二谛；丁二、说能证者补特伽罗之次第；丁三、如何证悟之理。

丁一、（认所证之二谛）：

世俗与胜义，许此为二谛；
胜义非意境，许意是世俗。

轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有有法显现之世俗谛，与一切法性空性之胜义谛，许此等为二谛也。《父子相会经》云："世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。"如是所说也。于彼，所谓世俗者，是指生等现而无自性，如幻、如梦、如乱发等现相，若观察彼等显现之自性，生等之相，皆为空性，彼实相即是胜义者，《入中论》云："由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。"是故，彼二谛亦若许胜义中异体，世俗中一体，则应知《解深密经疏》中所说，各有四四过患 。彼亦，若破生住等之后，为无生无住等无遮空性，

彼乃大空离四边之入门法，称为假胜义或相似胜义，如《中观庄严论》云：“切合胜义故，此称为胜义。”因无始以来熏习贪执实法者，无有生起离四边智之机会故，先析诸法于胜义中无有，应生如是心所智慧。是故自续派一切论中，将诸经论中所述破色等之相，皆说为已遮实有之单空义；复次，其单空亦不许究竟实相义，如《中观庄严论》云：“生等无有故，无生等亦无。”及《中观二谛论》云：“真实无明遮。”如是所说也。于是，暂抉择道之时，于胜义中虽无生等，而世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法具自相，彼显现亦实则不成故，于所破加胜义之鉴别，即是说，胜义中无有，而世俗中无欺存在，如是二谛分各处之安立方法，于初学者意前极为适合，清辨论师云：“无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。”如是所说也。然而从究竟实相而言，世俗中有，胜义中无，此有无二相亦并非各自偏袒。因为所显现色等即是空，所空者即显现色等故，现空双运，离三十二增益（即离十六行相，亦离无十六行相）之法界，如是未现前，尔时非为真般若，由此，具德月称及寂天论师等，最初着重抉择离四边之各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者，亦遮遣故，无有各执二谛，现空双运故，已达胜义实相。其见解远离一切承认，应成理能摧毁一切有无等诸边，是故名为应成派也。曾有胜智布敦大师等虽说：“中观应成与自续派差别，是由藏人分别心所造，印度无此分类。”究竟意义上虽无任何差别，而讲解论典方式必有差别，譬如，清辨论师说，佛护论中于所破未加胜义鉴别有过失，后月称论师破斥彼观点也。是故中观自续应成诸大车者，彼等究竟密意上虽无任何差别，然着重抉择真胜义及假胜义之讲解方法有所不同，此义于《中观庄严论释》中广说，当阅彼论也。当知应成派于此时，着重抉择双运离戏大中观，此宗无有真

胜义与假胜义之类别也。有谓："圣智即是真胜义，亦是离诸戏论，凡夫所修之一切空性，皆是修无遮或假胜义。"虽其如是说。此宣说空性之时，破色等皆唯无遮。非遮而破者，若至究竟，彼亦成无遮，以实执不合空性故。如是诸缘起无欺而显现，现空双运，由此务必消尽诸破立之实执，如云："知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有！希奇又此极希奇！"《五次第论》云："显现暨空性，精通各分已，何处成一体，彼名为双运。"如是所说也。有谓："此乃密道之修法，非显宗之修耶。"然以伺察心修离四边，及以方便法强力显现智慧以外，其法界无有不同之处也。是故异生观察实相时，依伺察修方法，虽不能同时断四边，以轮番方式，能断四边，复次了知而体会无缘双运法界之义。若无如是，则如稻芽不可从青稞种子生，如是圣者之智亦不得无因而生，故于资粮加行道中为何不修？是故诸法之实相胜义者，离有、无、二、非二之诸边故，非意识之境，应许意言即是世俗，非胜义之故矣。若意所缘之此是彼是等行相，及与言说之此是彼是等，皆为意言所境之法，若观察彼等，均是无实如幻之空性，永无堪忍之法也。是故佛经中云："天子，若胜义谛是身语意之境，则不是胜义谛，而成世俗谛耶。天子，然其胜义谛者，远离一切名言，于真实中不生不灭，离一切能说所说及能知所知，乃至超离具胜一切智智之境，此为胜义谛也。"及《中观庄严论》云："真实中彼离，一切戏论聚，……若依分别念，成俗非真实。"于此法性非所知者，乃因法性远离一切戏论，并非意识之所缘，不成诸境及有境，亦不成任何之相，于真实中，为何说所知耶？如云："众生虽说见虚空，当察此义何见空，如是见法佛亦尔，余喻无法说其见。"如是所说与此相同也。有谓："胜义者，若非圣意之境，则缘彼起诸断证功德亦不应理，以圣者根本定，

若不知其胜义谛，则彼应成非法界之有境，并许法界如同不可思议作者，此外应成二谛分基非所知等过失有害故。当许胜义谛者，非二取意识之境也。”虽彼如是加上鉴别，然此亦唯名徒劳而已，如云：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相知彼境，依名言谛说为知。”如是所说，于名言中圣者根本慧为有境，法界为境，依彼可说为所知。而于胜义中，若是离二取根本慧之所取或所知者，则此句，岂不与彼直接间接相违耶？又二谛之分基为所知故。胜义承认所知者，指否定而言，此说法界非所知者，是指肯定而言，故彼不相违。若肯定承认所知者，则其已承认空性实有故，二宗各唯名徒劳有何用，当依实义也。

丁二、（说能证者补特伽罗之次第）：

世间见二种，瑜伽及平凡。
瑜伽世间破，平凡世间者。
瑜伽慧差别，为上上所胜。

如是能知之世间，各以二谛为所见，彼等有二种，其一即具胜止功德之瑜伽世间者，以及其二之不具如是功德之平凡世间者，无有第三品者也。彼瑜伽世间者之所破，即此平凡世间者之所见，瑜伽士中亦有证悟实相智慧之差别故，诸下者之宗为诸上上瑜伽士所害或所胜伏，彼等越上其慧亦愈胜，具正量者能破斥之故，并非其余之理，如云：“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”如平凡世间者执着诸法为常有一性，而有部经部宗，已见诸法为微尘刹那性，故此宗能破前者。彼宗所许成实微尘，唯识用破生似理观察，亦能破彼。又彼宗所许成实心体，中观用离一多因等观察，亦能破除也。是故，乃至所许有无等边，尔时有害之故，息灭一切边执，彼者无有过患所害，



如于虚空，无法染色也。故云："我无承认故，吾即唯无过。"如是中观抉择一切诸法之真如实相，何宗亦不能胜伏，一切之中彼成无上也。

丁三、（如何证悟之理）：

以二所许喻，为果不观察。
世人见世俗，分别为真实，
非如幻化故，与瑜伽师诤。

若谓："瑜伽者怎能害世间意，因为平凡世间者，此生等现量而见，便如是执着，余者相反故，不应互为有害也。"答曰：无论承认此等诸法无实宗，或承认有实宗，以二者共同所许虽现而不成实之喻为如幻如梦等，如是一切色等诸法亦现而无自性，瑜伽者彼等之理，于平凡世间者前能安立。因为只要显现，则必定无实故。相反，无有共同所见为见而成实之喻，由此，世间者对瑜伽士永时亦不能安立成实之法也。若谓："若诸为无实如幻者，则布施等学道亦不应理，犹如梦中买马，如是劬劳有何用？"答曰：此是为果或为必要，不观察而说也。有何必要者：即是，此等轮涅之现分如幻者，均为缘起性，无欺而存在，是故，乃至能取所取未消于法界之前，诸众生之此等显现续不可灭尽，并有利有害故。为息自他之苦，而精进为得利乐之方便道，此并非耽著道果实有，如幻军能除畏怨敌，或士夫梦中受苦时，精勤苏醒之方便也。若作思念："若尔，瑜伽平凡二者前，共同显现之此等法，有何辩论耶？"答曰：不是辩论此显现法有无，因为，无有任何破现相之中观派。诸世人见世俗现法之时，分别执为真实或胜义中成立见法，而非许为现而无实如幻化之性，故彼与瑜伽师互为诤论也。

丙二、（辩驳）分二：丁一、辩驳所说之空性；丁二、

辩能说之大乘；丁三、彼者摄义。

丁一分三：戊一、辩驳基；戊二、辩驳道为空性；戊三、辩驳果位利他。

戊一分三：己一、辩平凡世间者；己二、辩有事宗；己三、辩唯识宗。

己一、（辩平凡世间者）：

色等现量境，共称非智量，
彼等诚虚伪，如不净谓净。

平凡世间者曰："由眼等现量成立此色等，是故彼等为何不实有？"答曰：所谓色等现量而成之境，亦是无观察而言，并世间共称之说法矣，非是真实智慧所成立之量，将下论当所说：观察触不触根境等理，皆能破除之故也。彼等安立成色等诚为虚伪之世间共称说法而已，譬如：本来女身不净而无常性，然彼谓清净恒常等，如是虚伪也。

己二、（辩有事宗）分二：庚一、以教证辩驳；庚二、以理证辩驳。

庚一、（以教证辩驳）：

为导世间人，佛说无常法，
真实非刹那。岂不违世俗？
瑜伽量无过。待世谓见真，
否则观不净，将违世间见。

有事宗辩曰："诸法应实有，因佛说蕴界处等有，亦说蕴相即刹那性等之故。"答曰：彼等乃佛为现相而如是宣说，其所为者，是引导不能证空性之世间人，为彼等逐渐入真道，故佛如是宣说无常为诸法之实相，如云："胜者即说我我所，余有所为如此说，如是蕴界处等法，亦有所为而说也。"于



真实义中，蕴等非成立刹那性，因为彼不成一体多体，亦是无生无灭，彼者怎能成刹那性，即无成立也。彼等辩曰：“此刹那者，若不是胜义，岂不相违世俗耶，彼应成非二谛也。此与世俗如何相违者，可分与理相违，与教相违。初者本来世俗是诸凡夫共同所见境，然世间众，于午前午后之瓶等，尚许为不灭常有，而不许刹那性，彼不能见之，故非世俗也。其二与教亦相违，佛说：‘若见刹那者，彼见诸法之真实相’，岂非如是云耶？”答曰：世间众亦并非见瓶等是常有，而是由相似惑乱因所染，起如此迷乱常执，一般世间者，虽未知刹那性，思维名言实相之诸瑜伽士，已了知并见彼为刹那性，由此，彼刹那之量者，可说为世俗现相故，无有不摄二谛之过也。若观待平凡世间众执着恒常之意识而言，若见刹那性，亦谓见到真实相，因为彼见名言之实相故。否则，若观待世间者，亦无见不见实相差别，如是观修女身不净而了知女身不净者，将相违世间执女身为清净之见故，应成能为违害，因为彼二慧，无有见未见真理之差别故。然而，见不净者，能害执净者，而执着净者永时亦不能害见不净者之故。

庚二、（以理证辩驳）：

幻佛出幻德，如实佛实德。
有情若如幻，死已云何生？
众缘聚合已，虽幻亦当生。
云何因久住，有情成实有？

若谓：“供养如幻无实之佛，为何出大福德耶？”答曰：若供养如幻不成实性之佛，亦可生出如幻之福德。犹如汝宗所许，即供实有佛，亦出实有福德，唯有佛福二者成不成实之差别以外，生不生福无有差别也。又谓：“有情若是如幻，则幻象幻马，灭后再不生，如是众生死已云何应生？”答曰：

乃至各自能显现之众因缘聚合已，尔时虽幻现亦当生不灭，如是若能生众生之业惑等因缘集聚，彼时众生亦为何不生？是故幻现灭后不生者，即是彼无有因聚。而众生虽灭今世，复具足因缘之故，即不间断投生，彼便相续不灭，此二并非有成实或不成实差别也。又谓："若尔，众生自无始轮回故，即恒久性，而幻者一无如是，故彼二不同耶？"答曰：彼二相同之理，并非由暂久等全面相同后再安立，无论长久或暂短，于彼二现而实空之理上安立为相同也。是故云何因众生久住，而说有情成实有耶？虽长久，亦是彼因未灭，于前后各自不同世间，自亦不成自性皆无区别。如幻马幻象等，或现百年或现瞬息时，然二者不成实，无有差别也。

幻人杀施等，无心无罪福。
于有幻心者，则生幻罪福。

又彼等如是作念而谓："诸众生若如幻人，则虽杀幻人亦不生真实杀生罪，如是杀众生亦不应有罪，如是不与取、摧打等亦不应成害，布施衣食等亦不应有益，是故彼中不应生诸善恶耶。"答曰：若起杀幻士之等起，并杀害或摧毁彼等，则由自劣心增上故，虽生加行罪，却因彼等为幻人，无有害利所依之心，故无有罪业福德生起。然于如幻众生，其有幻心之故，若于彼者作害利则生如幻罪福也。是故彼二无有真假之差别，唯有有心与无心之别也。

咒等无功能，不生如幻心。
种种因缘生，种种如幻物。
一缘生一切，毕竟非有此。



又谓："既然幻人与众生相同，则一者有心，一者无心，即不应理，因为众生有心，故与幻化不同耶。"答曰：众生虽有心，然彼心亦是如幻故，怎能成实有矣？因为此等幻咒

幻物等无有能生心之功能，故不生如幻之心。不能安立为有生心功能者即真实，而余者非真实。因为种种异因异缘所生之幻术亦不是一种法，而是种种如幻之物，故于一切世间中，一缘能生一切果业，毕竟非有如此现象。众生之身心二者，亦是诸因缘和合而幻变，并非有自性成立，由此彼与幻术有何差别？如现幻马、幻牛，虽有有角无角之差别，然无有真假之差别也。

若胜义涅槃，世俗皆轮回，
则佛亦轮回，菩提行何用。
诸缘若未断，纵幻亦不灭。
诸缘若断绝，俗中亦不生。

又涅槃许为有事之宗云："若汝无性宗所许，轮回诸法于胜义中即自性涅槃，世俗生等法相者皆是轮回，如是应成有轮涅同体之过，则虽得佛果，亦应转于轮回，因汝宗不许灭尽轮回后得涅槃，而许轮回即是涅槃故。由此，为得佛果而行菩提行者有何用，皆为劬劳无义，与诸平凡世间之威仪相同也。"答曰：并非如是，彼有自性清净涅槃与暂时离垢涅槃之差别故，能现各果之诸缘若未断，则不仅是轮回，纵使幻现亦不灭。诸缘若断绝，世俗中亦不生，何况说胜义中。是故，以证无我智，断尽能生轮回之因无明种子等，彼等再不会转轮回，无因之故也。如来出世等，非由轮回所摄，而由其誓愿，等持等作俱生缘，以精通一切之智力，虽现示如幻，然于法界中未动也。

己三、（辩唯识宗）分二：庚一、辩真相唯识宗；庚二、辩假相唯识宗。

庚一、（辩真相唯识宗）：

乱识若亦无，以何缘幻境？

唯识宗谓："此等内外诸法之显现，皆如乱发梦境，虽无实有外境，然以内心习气差别，便成熟种种境义身之现象，是故虽无外境，而心者必有，如于梦中取蓝色等之时，彼之能取成立也。汝等中观宗，不仅无有乱境，而且乱识亦无有，若如是许识亦无有，则以何者能缘如幻之境？因为无有有境也。"

若许无幻境，心识当缘何？
真性外别有，境相即心体。

答曰：暂用同等理破之：汝等唯识宗，若许成立无如幻之境，尔时虽有心识，然彼当缘何所缘，因为所缘境与能缘识二者中，若其一不具，则无法缘境也。若谓："吾宗不许完全无境，而真性外别有除非无情之所缘，犹如梦中象马，即说：'显现外性之所取境相，彼即心体，并非外境界耶'。"

幻境若即心，何者见何者？
世间主亦言，心不自见心。
意如刀剑锋，不能自割自。

答曰：幻境若即心者，彼时由何者有境能见何者境？彼二一体之故，不一得见也。若问云："其为何不见耶？"答曰：三世间之怙主如来出有坏亦言心不能自见自心。心意不能自见自，譬如刀剑锋利亦不能自割自刃，指尖亦不能自触自，轻健者亦不能骑自肩。如是《宝髻经》云："如宝剑不能宰割自宝剑，指尖不能接触自指尖，如是心者不能见自心也。"此要当知，若许成实心者，则成实心体无分故，不成立能见所见二种，因所现外境非自体，而为心体，如是无外境则不成立所取。于胜义中所谓意识自证，亦是假立而已，非真实也。

若谓如灯火，如实明自身。



灯火非所明，其无暗蔽故。

若唯识宗又谓："为何不有自见自己，如能明瓶等之灯火，其灯不依其他缘，而能如实照明自身也。"答曰：所谓灯火能照明自体者，亦是名言而已，并非真实所明，因其灯火本来无有暗蔽故，为何说灯火为所明耶？若是虽无所明亦成能明者，则此灯亦应成日月等之能明，然彼不应许也。此外，若灯火自能明自体，则应成黑暗亦自蔽自体，若尔，遮蔽能见瓶等之障黑暗，亦应成见瓶等也。

如晶青依他，物青不依他；
如是亦得见，依与不依他。

又彼等设作是念而谓："虽无其余能明所明，而定有自性自明者，如蓝宝必定为自然青色，彼者不同青水晶，若青水晶则需依下基蓝布等。如是青水晶等，若成青色须依他缘，而彼物自然青色不依他缘者，即是蓝宝，应有此二种。如是亦可得见能明所明相互依者，如色与眼识；与能明所明互不依他而自然自明者，即自证也。"

非青转青者，非以自为自，
虽说灯能明，识知而说之。
则自心唯明，由何知故说？

答曰：其喻不成立，因蓝宝不依其他而成青色，实不应理，彼现青色，亦是和合诸因缘使彼成青色，不依任何因缘，前时非青，至后自然转变为青色者，不可有如是。乃至非青色，尔时不成自然青色，若是青色，彼前定有余因。青色非能以自为自青色也。彼义亦不成立：虽说灯火能自明自体者，是由灯外意识能了知而说之，然则自心唯明自知自体者，是由何了知故如是说耶？若说心自己了知自体，则问，其能知

者是心？或是余法？若云初者，即不应理，此时正在观察故，尚未成立。若云余法能了知，此亦不应理，彼知亦需余法故，应成无穷尽。彼了知亦不容有，因为若非同时，则彼境灭尽或未生，不可了知；若是同时，互不相依故，亦不可了知也。

若谁亦不见，则明或不明，
如石女娇媚，说彼亦无义。

故彼依他起识，若由自不得见，其他谁者亦不见故，则于彼观察明或不明之差别，是未见差别而立差别事，如石女之女，说其如是身姿娇媚等，与此理相同也，如是说彼等亦毫无意义。

如是唯识宗以现量未能成立自证实有，又以比量而立自证者。

若无自证分，心识怎忆念？
受境相连故，能知如鼠毒。

彼等谓："若无自受自体之自证分，则往昔所受法，次后心识怎能忆念，因为彼同无因之果，然而犹如今能回忆往昔所受蓝等之境，亦能回忆能受蓝等之识，此等现量之故，为何应理耶？"答曰：今忆取蓝之识，非为前识自受自体之果因。因为受蓝等外境，与心境相连故，今亦能回忆取蓝之识。此终亦不缘离蓝境以外之取蓝识，一旦回忆往昔所受之蓝境时，同时亦生起取彼之有境识相，并非前受除蓝境以外之取蓝识。彼能知者，如冬季被毒鼠咬时，只知其咬，而不知中毒。至春雷一响时，方生起缘前毒之识，彼知被咬同时吾中毒也。

具他心通者，见故自明自。
然涂炼就药，见瓶不见药。



又彼等谓："若具修寂止遍住等余缘而得他心通者，亦能见他心故，为何不自明最近之自心？如见远毛，彼定见近绳也。"答曰：然如修炼成就密咒等者，于眼涂上所炼就之眼药后，虽见地下瓶等远处障蔽之境，然不见最近之眼药，故此理亦不定也。或有解此云：瓶与眼药，非成一体故，若具他缘可见之喻，不仅不应用自见自之喻，反而有害也。

于见闻觉知，非此处所遮。
此处所应遮，苦因执谛实。

彼唯识宗云："若识非明知，由自识不明故，余者亦不可明知，则此时应成断绝眼见、耳闻，及识知等一切名言法，因此等皆须依明觉之识而安立故，其余实不容有耶？"答曰：若说于不观察而似有之诸见闻觉知等，则彼等非是此处所遮，不能破彼等，亦不需破遮故。问云：则遮何法？答曰：此处所应遮者，即是痛苦之因，执诸法谛实有之分别念也。余疏云：见者以现量，闻者以教量，觉知以比量，安立名言也。总之，破自证皆是胜义中破遮，而唯遮物质者，于名言中名为自证故，不应破之。若破彼自证，则应当许自蔽自识故，要了知自他之心，亦皆无差别，不应自续有意之能立，最后断绝境证之名言等，有理自在所说之诸过失也。凡是破除自证之所有理证，全是于胜义中破之，如破蕴等之理证，当知非名言中破彼，亦非名言中毕竟无有。有谓："此宗名言中亦不许自证与阿赖耶。"答：此名言中无破亦无立，于胜义中惟有破遮也。于彼有谓："若是中观宗，不应许阿赖耶，许阿赖耶者，即是唯识宗。"答曰：此乃未善观察之语，若未许成实阿赖耶，而名言中虽许阿赖耶，则于中观宗有何不应理，因为名言中不能承认者，即是以名言量有害之法，如许常总等。若不许以胜义量所破之诸法，则应许蕴界处等，

皆亦毕竟无有。是故应成派论于胜义中已破阿赖耶，名言中虽不破之，无有广说建立。如是有说："于名言中许自证者，是由因明熏习之说法，不应所许耶。"答：此说亦不合理，因为抉择胜义时，虽不需自证及阿赖耶，然观察而建立名言时，彼等非得不有。若名言量观察能成立，则无理破名言，说此无有也。若云："怎无有理证，岂未见于月称、寂天等诸论中所说之一切理证耶？"答曰：彼等理与境证亦相同也。若云："此不相同，此境证者，于名言中不破耶。"答曰：则感受乐等之自证，亦于名言中为何破？实不应破彼。是故当知若许心成实宗，虽不应自证，而许无实宗，则此自证之名言，是极为应理。然通达此理者，昔日亦极少也。

庚二、（辩假相唯识宗）：

幻境非心外，亦非全无异。
若实怎非异？非异则无实。

彼等假相唯识宗作此念而云："此等如幻之诸境，非成心以外之法，因为其无法成立故，亦非内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。当许彼等无基而显现，犹如空中毛发，心性者，即离一切行相，如清净水晶丸住。"答曰：若汝心许有实，则彼境相怎不许非异，因为汝许彼相无实故，然亦不可有此有事无事同体也，若畏彼难而谓："亦非心无异。"答曰：非异则心者亦应成无实，与无实之相与一体之故，若谓："已许非二故，无有双方之过耶。"答曰：真实愚痴矣，彼说"非心外"者，已承认与心一体，又说"非心无异"者，由二否定语当知肯定故，已承认为心异体。故二违集于一处，实不合理。只要许有事，则不离此二过也，印度藏土有多数论疏中释颂而云："若蓝等之相是有事，则怎么不成心以外或与心非异之外境；若是无异（不



是心之外法），则心亦成无实也。”

如幻境非实，能见心亦然。
轮回依实法，否则如虚空。
若无实依实，云何有作用？
汝心无助伴，当成独一体。
若心离所取，众皆成如来。
施设唯识义，究竟有何德？

又谓：“若心不是实有，则不应作能见耶？”答曰：犹汝许如幻之外境，虽非实有，然可作所见，如是如幻能见之心亦然，虽无实有，而可作能见也。上述为破遮而言，此处建立而言。若谓：“此轮回依靠于成实依他起之心法，否则成无有何法，犹如虚空，因无有所依故，不应生起此等轮回之显现，如同无泥则无瓶，若无经纬，亦无氆氇耶？”答曰：若此轮回为有事，则问：“此与心一体，或异体？”设云：“是一体。”则成不可分割也。或云：“是异体。”则失毁唯识宗派。汝等虽许为无事，如是若无实轮回亦无作用者，依靠于成实之心故，则云如何能有束缚解脱之作用矣？如兔角依掌，挖掘土地，实不容有也。所谓无实者，对何法亦不依靠，若依法，则应成因果之有事也。虽有释“否则如虚空”者为破唯识宗之语，然此处所说，即适合也。本来无实者有二种，其一，即名言中亦毕竟无有之无事。其二，无实有如幻之无事。但有事宗未通达虽无实有亦可显现之理，并执著为毕竟无有之法，故此颂为答复彼等之句也。如是无事轮回与有事心体，此二者始终亦不连故，则唯识宗汝心者，无有所取之助伴，当成唯有自证自明之独立一体也。何时若心离诸所取，尔时亦离能取，即现前二空时已现前真如故，则一切众生，自无始以来，皆应成为如来，为此不应依精勤修道也。若尔，诸法唯是心，如是施设唯识宗义究竟有何功德耶？此唯识

中，“唯”字虽许能破心外之境，能立二空真如识，然不必破二取，亦不须立二空故，彼道于此有何用？是故若许假相宗，则灭诸轮回之显现，亦断绝一切所受也。

戊二、（辩驳道为空性）：

虽知法如幻，何能除烦恼？
如彼幻变师，亦贪所变女。
幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，见彼犹生贪。

若谓：“虽了知此等内外诸法如幻化，然其如何能断除烦恼？犹如彼幻变师，虽知是幻现，而彼亦生贪于自己所变现之美女。”答曰：幻师于一切所知，尚未断除烦恼之习气，因为彼无少许破除二我执分别之对治智故。由于见幻境美女时，于见者幻师之相续，证空性之习气极为微弱故，见彼亦犹生贪心也。彼相续无有与实执相违之空性，然彼已见，外无真女故，便无希冀幻女，亦不生友情之念也。是故诸欲望之根本为分别念，彼者亦从诸戏论生，空性能断除彼等分别戏论。已见真谛者能断诸遍计惑，如知绳非蛇。于相续生对治，并修行后，次第能断诸俱生惑，最后心识变对治性，断尽细微种子，复不生出故，如同日轮，遣诸黑暗也。

若久修空性，将断实有习，
由修无所有，后亦断空执。

彼谓：“若执有实或空性，此二者亦不离分别戏论故，如大象沐浴，又复进入分别网，则汝等如何能遮分别？不堪破遮耶。”答曰：若恒久修习诸法无有性之空性，将能断除与彼相反者，即执著诸法实有之习气，尔时无实有之执，亦是除余法之分别故，以缘起理抉择彼等，亦于诸法实相中真



实不成立。由于一切有事无事法，皆修为无成实所有，其后亦能断除对此空性之执著，如云：“有无此二即无法，菩萨知此定解脱。”如是所说也。

抉择诸法时，不得所察法，
无实离所依，彼岂住心前？

彼谓：“虽可破有事，而为何破无事，若破彼，则当成有事，因为破无即成有事故，彼无事亦是对治等故耶？”答曰：暂以无始串习而贪执有事之众生前，当修习或建立无性者，因为若不知诸法无自性，则于离边之实相必无生定解之机缘故。然此无性者，并非为究竟实相，何时抉择此色等一切诸法之时，于名言中亦不得自性生等所观察之实法，尔时，彼等能依之无实法亦是远离一切所依之故，彼等所缘境岂能住于心前乎？实则不能住，即如：无生石女子亦不缘彼死亡也。是故，无实者，即观待有事而安立，不成自性无待而存在也。

若实无实法，皆不住心前，
彼时无他相，无缘最寂灭。

设云：“若尔，破有者即成无者，又破无者则成有者故，如是彼二轮番有何用？”答曰：依识或观现世分别宗者，必定会有生起如大象沐浴之念，本来无缘劣众前，不可思议法性即其所惧之处，不知其理。若示无者则执为断空；若示显现，则执为成实；若示双运，则执为如搓黑白线义；若示不可思议，则执为一切无有，如同和尚宗之见；除非不现其余者。若诸众能易知甚深究竟之此法，则为何说超离诸世间，难见圣者之境，难证不可思议等法名？是故阿阇黎龙树云：“不能正观空，钝根则自害。如不善咒术，不善捉毒蛇。世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。”是故

破一法，并非立余法，因为破除一切诸边，其后入于离破立之法性真实义故，本来无生之现空缘起性，即无合离，大平等法性义，于此未生起坚定定解前，应当积累资粮恭敬依止具有法相之殊胜善知识足，并须恒久修习法要。否则诸正士云：“若多数闻慢观现世者，虽经百劫数精进观察，亦不可证得少许。”是故如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。亦尔，若于何时一切有实与无实之诸法，皆不住于心识之前，彼时，亦无有其他成实之余相故，无有成实之一切所缘，即是离戏之最寂灭境界。亦是各别自证智所分者，不可思言，犹如虚空之平等性也。究竟实相如是之故，如云：“虽说证蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生处。”又云：“大圣说空法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。”如是当断除种种有事无事之执著故，已宣说十六空，离一切戏论之双运法界，即是特为大乘所证，此亦名为大中观，如云：“若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义”，及“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，则名真如相”，如是所说也。是故空性者，能使诸戏论消于法界，并断尽二障，亦能得不住涅槃，如云：“业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。”本论亦云：“空性能对治，烦恼所知障。”

戊三、（辩驳果位利他）：

摩尼如意树，无心满众愿；
是由誓愿力，诸佛亦现身。

若谓：“如是一切分别入于法界之佛陀者，无有为所化勤作戏论故，彼者如何能利益有情耶？”答曰：譬如，摩尼珠和如意树等虽无为利祈请者之分别心，但能满足自行境众生之一切愿望。如是由往昔利益众生之誓愿力增上故，诸佛



亦相应显现不同身相而调伏众生，并说法等恒时不断利乐之事业也。此处已灭学道之诸勤作，于法界中永无动摇，获得究竟涅槃故，虽无勤作分别心，亦可作为利众生之事业，便用摩尼等喻而宣说。此外，亦有帝释身像等八喻也。此主要宣说誓愿之原因，为彼善逝显现种种之身、眷属及刹土等，其主因为学道中所发誓愿作为俱生缘，由此如是显现也。实际上已究竟圆熟净三德后，方清净现前佛性如来藏或正边法界现空双运之真实谛，此名为不可思议智慧身。由所化之因缘及往昔之愿力增上故，彼身于所化前，不断显现种种相，《宝性论》云："诸佛法身如虚空，能作圣者六根境，令见非大微妙色，令闻清净微妙音，令嗅善逝戒妙香，令尝大圣妙法味，令受三昧妙乐触，令知甚深胜妙理，倘若仔细而思惟，佛如虚空离诸相。"如是所说也。

如人修鹏塔，塔成彼人逝。
虽逝经久远，尚能灭毒等，
随修菩提行，圆成佛宝塔。
菩萨虽入灭，然成一切利。

彼等如此思念而云："若今无有此等能化、所化及如何饶益之勤作分别心，则唯有往昔誓愿力，亦为何能利众耶？"答曰：为何不能如彼，如有人已成就大鹏明咒者，彼用石子等修成鹏像或鹏塔，以咒术或等持加持为——谁见彼等亦能息灭龙等之毒害，具如是之力。故塔成后彼人已逝世，其后虽然彼人逝世经过久远之时，但彼塔尚能息灭诸毒害等。是故如今虽无勤作，然以昔日之发愿力为何不能利众生？由此，诸菩萨为得无上菩提果，随顺修证菩提，广行二资后，圆满成就佛宝塔时，彼修者菩萨虽入于寂灭涅槃，并灭尽二取勤作之诸戏论，然而能成于一切众生之暂时与究竟利乐也。与此相同者，《入中论》亦云："如具强力诸陶师，经久

极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因，如是佛住法性身，现前虽然无功用，由众生善与愿力，事业恒转不思议。”

供养无心者，云何能得果?
住世或涅槃，经说相等故。
于世俗胜义，经说皆得果。
如供真实佛，能得果报然。

彼等如此思念而云：“若有供养及取收之心，则可生供养之福德，然供养无分别或无心者佛陀，云何能得福德之果耶？”答曰：若供养无心者不生果，则应成供养善逝之舍利和佛塔，亦不应生果。然《层花经》等之中佛再三已说：“供养住世真实之佛或其涅槃以后之舍利及藏有舍利之塔，此二福德皆相等。”是故不应有彼过患也。故吾等承认佛与供福，于世俗中如幻而有，汝宗承认为胜义中有，无论何宗，依经论教证说，凡供佛者皆得广大之果。如汝宗依教而许，供养真实佛，能得实有之果报。亦然，吾宗许供养无实佛，亦生无实如幻福。是故若无实有之境或事、意乐等，则不应生果，如此辩论者，对吾宗无害也。

丁二、（辩能说之大乘）：

由见谛解脱，何用见空性?
经说无此道，不能证菩提。

声闻部生畏惧又舍弃于大乘所说一切法为空性之理，并认为未证如是空性，然亦可以证悟人无我，由此辩论云：“由现见四谛之无常等十六行相，唯修持彼义，则能得解脱之罗汉果，何必用见诸法无性空性耶？”答曰：如是辩论无有实义，因为除空性外，不会有能断根烦恼之对治也。是故佛在般若等经中说：“凡执实相者，皆无三菩提之解脱。”又说：



“声闻缘觉佛果，若不依此般若空性，则不能获得故，此为能生四圣者之佛母。”故若无空性此道，则不能证悟三菩提之果也。此理证者，将于下论宣说也。

大乘若不成，汝教云何成?
二皆许此故，汝初亦不成。

彼等云：“汝等之能立经典，于吾前不成立真正佛说语，而是佛已涅槃后，由受魔加持而具分别念之士夫所造语也。”于彼问云：“大乘经若不成佛说，则汝乘教典云何成佛说？”彼云：“我乘之此等经典，岂非汝吾二宗皆已许故成为佛说耶？此故无有辩论也。”又云：“汝等初生等时，小乘经亦不成佛说故，彼时无有二皆许此理，故怎能成佛说？因为圣教与士夫，无有自性联系故，汝等初生时，不可成教量也。”

何缘信彼典，于大乘亦同。
二许若即真，吠陀亦为真。

彼等云：“吾等初生时虽不成，然有可信任之传承上师前次第闻授已，并于律藏中可见，与经藏义相合，不违论藏之法性故，以理证能成立正引导之圣教具如是何种因缘故，深信小乘彼等教典成立是佛说耶？”答曰：如是可信之缘，于大乘亦有相同故，若汝是具慧之士或公正者，应当已成此理，吾汝二者前可成立，而非不成也。否则，任何二人所许或彼前成立，若彼教即真实，则吠陀（四吠陀：祠祀、禳灾、赞颂、歌咏）等亦应成为真实，因为于彼承认者非唯一人，而有众多者于彼承认为正教也。

大乘有诤故。外道于总教，
自他于他教，诤故皆应舍。

若谓：“小乘无有是否佛说之诤论，而大乘有如是诤论

之故，不是佛说耶？”答：若唯有诤论便成非正教，则外道于内道总佛教有辩论故，彼应成非正教，又分别教中自他于各宗派或声闻十八部等，亦执为他教而内部互相有诤论之故，汝小乘者，彼等皆应舍弃也。

比丘为教本，彼亦难安住；
心有所缘者，亦难住涅槃。

本来比丘为佛教之根本或佛教之所依者，但彼比丘亦难以安住或存在也。于彼比丘名可分为五：乞食比丘、名相比丘、自称比丘、近圆比丘及破惑比丘也。其中前三者为名言而已，后二者是殊胜故为圣教之根本，尤其胜义比丘为破惑比丘，彼者亦难以存在，因为未见破惑因之真谛，汝许诸法实相不具空性故。此外近圆比丘亦各部有不同内诤故，亦难以安住，前述已间接而说也。彼等谓：“为何不有破惑比丘，虽无空性，但有见四谛耶？”答曰：对此四谛无常等并非主要，而诸道之根本为能断尽烦恼之对治，即是证无我之智慧，《释量论》云：“吾彼亦缘生，彼依无我见，见空则解脱，余修为其义。”如实所说也。是故若舍空性，则心有所缘者，亦难以住于或得到涅槃，因为若不断尽我执，则无法断除烦恼，要断尽彼者，亦需现见外境为空性，此外无有其余方法，如云：“见境无我时，诸有种皆灭。”若未断执外境实有之习气，虽以静虑等，暂时压制，亦复生起故，犹如无想定，此亦将有宣说。如《释量论》云：“贪嗔随德患，要断彼等者，须见无彼境，无有其余法。”是故若于俱生我执境，能现见或了知为不成自性我之空性，则能断除烦恼，此外皆不应理也。彼等谓：“虽吾等亦承认需见无我，但与空性义不相同，其空性者：本来实有之色等诸法，彼诽谤为皆是无有，如是生恐怖之见解，人我是本来无有，若知彼无有，则即相合实相之正见耶？”答曰：彼二由空性上无有任何差别，人我是

依蕴而假立，于此不成自性者，即是人无我。虽依支等集聚而假立为身瓶等诸蕴，然各自之自性空性者即是法无我。是故此二者，是空基有法之差别而已，如法无我为总法，人无我为对治轮回因，如是区分以外，从空理上无有任何差别也。是故若无通达依蕴而假立之空性，虽了知无有主管或自主此蕴之常有自在我，但亦不能断除细微我执。由此乃至未见无自成我空之间，虽断常我，然何时有自续蕴执，尔时不能断我执故，《宝鬘论》云："若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。"补特伽罗自相不成之空性外，虽知无有常我等，然何时有蕴执，尔时不能断我执，应当如是符合论义而说，其余一切说法并非龙树、月称之密意也。如《入中论》云："证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无常我，永断我执最希有。见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。"是故彼等以为法无我和人无我之间有极大差别，故许不必法无我，只需证悟人无我，即得解脱。而彼等所欲者，即是此等实有法不是空性，毕竟本来无有之我者，实上亦无有，犹如兔角，故说此法无我有何用？彼者未知人无我亦唯是依缘假立者，由此起如是辩论也。若以善观察，此二无我亦与依缘假立之空性一体，亦无任何差别故，以事势理证明：声缘应有证悟法无我或空性，若无彼者，则不能断烦恼等，有过失也。于此声缘罗汉所证悟之人无我空性，实即法无我之一部分，亦是空性，但非蕴等一切都证空性。《入中论》中："无我为度生，由人法分二。"此处自释中云："对治二障，已宣说二无我，前述建立声缘有证悟空性者，此处除疑而云，声缘无有圆满修无我。"十六空亦宣说为大乘不共同之故也。是故由声缘未圆满证悟法无我之分而说为其未证法无我，于微小之证使用否定语而说无证悟，如佛经云："声缘所证微小之智慧，如被

虫所食芥粒丸内之虚空。”于此破除空性外无有解脱道，为建立寂灭之门，声缘罗汉亦有证悟依缘假立之相似空性，此二种说法应知不相违，是乃极为重要，否则，《般若经》中云：“执著实有相状者无有解脱，依空性而得三菩提。”又云：“分别说基智等三相时，基智与果佛母有远近之差别。”此等所说者当如何了知？是故总言之，空性是唯一能寂灭之门故，凡是三菩提，皆必定依此而得，然初学者意前执着为，所谓空性是一种实体，若证则一切法同时证悟，若不证，连一者亦不证。实则不应如是一心立宗。若尔，则紊乱一切经典论疏义，因为若一法见空性，便能见诸法空性，则大乘中不应建立种种理门宣说十六空等，不应苦行三大阿僧祇劫等，又不应上上登地时，于法界离暂垢故，所见愈殊胜者，亦不应有上宗胜过下宗之差别等，因为声缘所见之空性外，所证更无上进故。并应成小乘比大乘迅速得果，亦成下宗比上宗义深奥也。若谓：“不定有此过患，因为观待方便，大小乘亦有所断差别耶。”答曰：此所证已离未证之分，圆满所证智若不能断除其所断，则永时亦不能断除所断，因为已具足证悟智慧亦不能断除彼者故，如许虽升太阳，然不能遣除黑暗也。是故若离殊胜方便，则不能生起殊胜所证智，若彼未生，则不可灭所断，应当如是承认。不应承认为初时虽有所证智，要断除所断，亦需依靠他法等，否则已成智者所笑之处也。若谓：“若尔岂不是说一法之空性是诸法之空性耶？若知一法空，则如是推理，将诸法能见空性故，此理谁能破遮耶？”答曰：吾虽许诸法于真实义中是一体性，亦承认见一法空性之理，如此推测余法而修行，也可见诸法之空性，然而于所化补特伽罗中，有种种业缘、根机、上师及入门道等不同之差别故，谁能破有甚多不同现观之次第，实不能破也。是故暂时为调种种界性，亦有种种道法，然诸法之



究竟实相者，唯真实性外无有他法故，于彼能证者即是一切智智，诸道入于彼，究竟即一乘，如是法性理证之方法是龙树父子狮吼声，故此理所说应当抉择也。由此说声缘未证法无我和圆证法无我，此二者并非大车轨之密意故，应了知此理，乃法王龙钦巴之《如意宝藏论》中所善说之分，是能除意贫之如意宝也。是故证法无我之智是总体，证人无我之智乃是分体，也是相似智也。执法我是总无明，执人我是分无明，犹如总树与紫梗树也。由人我执生起悭等烦恼障，由法我执生起三轮执着之所知障也。故证二无我之菩萨智，能断二障，而声缘道，唯断烦恼障。断障法亦于大乘见道中，断二障之遍计分，复次逐渐断除二障。至第八地时灭尽我执相续故，此等清净地无有烦恼障，其后唯除所知障。第十地后，以入金刚定摧毁二取迷乱之细微习气故，此无间时已获得法界善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于藏人之分别念，若能了知此理，则自然解开诸论之难处，并密意江河，溶入于智海也。

若断惑即脱，彼无间应得。
彼等虽无惑，犹见业功能。
若谓无爱取，故决定无后，
此非染污爱，如痴云何无？

如是彼等以为见四谛能断烦恼，则如无薪之火，而得涅槃。于彼理证说明若不证空性，则不可见真谛已。亦有其他过患，见人无我，虽断烦恼，然非究竟解脱。若唯断惑而立即解脱，则彼断惑之无间亦应直得解脱，因为承认无有束缚故。若谓：“可如是承认。”答曰：彼等虽然无惑，但犹见如圣者大阿罗汉目犍连，受前时宿业之功能故，于彼有害也。若谓：“无有此等过失，因虽见此身受前世业惑所引之功能，

然暂转世近取因为爱取故，而彼者无有彼爱取，故说决定无转生后世矣！”答曰：此声缘罗汉虽无以业惑牵引而转于诸世间，然并非汝宗所许之如灭灯火之寂灭果，对此要成立意生身，便具因无障故：即是罗汉心相续之此爱取，虽非由我执所生之染污爱，即汝许非染污之愚痴，如时境远离事等无明痴心者，云何无有耶？

因受缘生爱；彼等仍有受，
心识有所缘，彼仍住其中。
远离空性心，灭已当复生，
如无想等至，故应修空性。

若彼因愚痴不断，则彼果亦不灭，因为有受缘，故生起爱著，而彼等罗汉亦仍有感受故。如是以具因无障因来理证已。并其尚未断无明习气地、无漏业、意生身及不可思议投生故，非究竟解脱也。彼未断细蕴相续故，尚需趣入大乘，未除细微所断之理，亦是未圆证亦未圆修法无我之缘故也。虽有论疏云：“此应释为若断现行惑即解脱，而不应释为阿罗汉等。”然此亦相合自欲之说法而已，本来敌宗也不许断现行即解脱，故此过失应成无关也。并印度所有论疏中皆同声释为阿罗汉目犍连。如是理证亦能成立，彼等是诸论典之重要意义故，不应使其模糊也。

有者解释此颂云：“虽暂时已断除补特伽罗独立自取之我执所引之爱著，然补特伽罗自性成立之坏聚见所引之爱著者，为何不有？”答曰：以多种我执所引之甚多爱著，彼同时具足于一士夫相续中，此即相违。后者所引者，即摄于十二缘起中之爱支，彼者为何有非染污爱？若思：“此乃对敌宗前发太过之故，无有过失。”答曰：因为敌宗不许有坏聚见所引之爱，故彼亦不应理。若思此而云：“于敌宗前，爱者可分二种，此说于彼无前者，而有后者故，无此过耶？”



答曰：本论中未加任何鉴别，总说“非染污爱”及“如痴”等，从此句式中可了知，具有一种非染污之爱，由此怎能说具有染污之爱著，实未了解文义也。彼亦，前述比喻及除疑语后，唯立宗而说“云何无”，此外汝宗所说之所有者及有理等即无关语，如是误句，于大阿阇黎论中，确即无处无机也。若谓：“岂非已见于佛足扎上檀刺等宿业之功能耶？”答曰：此乃于诸观现世凡夫前，有所为现示而已，实上诸分别溶于法界，化身如像如幻者，怎会有如是真业成熟及感受痛苦等？不堪有此也。而汝等许为声缘罗汉之身即苦谛之余事，若不灭心，则无灭诸戏论之因。此理亦于下文宣说也。彼等谓：“如云：‘灭身尽感受，尽想灭诸行，灭尽诸心识，如此乃苦边。’如是彼等阿罗汉舍身行时，为何不断尽五蕴之相续？无有复生之因故，犹如尽油之灯也。”答曰：彼等无有能生轮回因之烦恼故，虽其不转于世间，然尚未圆满证悟一切诸法无自性之空性故，此心识执着轮回为所断，又执涅槃为对治等有所缘，由此彼者仍住于其一边或戏论之中，非住于无缘极灭中也。是故若远离离诸边之空性，则有无等具戏论之此心，虽暂时于法界中灭尽已，然当又复生起，因彼心相续尚有意生身之因无漏业及无明习气地；又未得能对治彼等或灭诸戏论之空性故也，譬如，无想等至或彼果即生于无想天也。是故欲得涅槃者，应当修持空性，若舍彼者，则永不获得暂时究竟之诸涅槃也。

若语入经藏，即许为佛说，
多藏大乘教，云何汝不许？
若因一不摄，一切皆有过，
则当以一同，一切成佛说。
诸圣大迦叶，佛语未尽测。
彼者汝未解，谁舍大乘教？

若谓："任何语言中，若宣说定学者，即入或符合经藏；宣说戒学者，即现于律藏；宣说慧学者，即不违论藏之法性，则此语即可许为佛所说之语，然大乘不相同于小乘之三藏故，大乘教非佛说之语矣。"答曰：多数经藏等大乘教典，亦岂非许为与汝经等相同耶？则云何汝宗不许为佛说语？彼谓："非尔，因为大乘教中说五无间罪等，有些不必受果报，说报身是常有，轮回即不空，及色等说为无有等故，现见与小乘经藏不同矣。"答曰：设若因为一部不摄于小乘经藏之大乘不共同所说经藏者，便一切大乘教皆成有过或非佛说，则当成以与小乘一部经义相同之理，为何一切大乘不成立佛说之语耶？是不必唯一方与小乘相同，若所说三学而言，则彼于大乘亦增上而有，如《经观庄严论》云："入于自经藏，亦现自律藏，甚深广大故，不违论法性。"如是所说也。若谓："此广般若等，若是佛说之语，则大迦叶等应直得证悟彼义，亦该有不断传承上师，然无彼之故，即非佛语耶？"答曰：诸圣者大迦叶等亦于此大乘佛语之深处，尚未能尽测，彼者即汝宗自己未理解是佛说，谁以如此理由而舍弃大乘教？可知大乘甚深之故，实为难证也。如《经观庄严论》云："若我不知佛亦然，甚深何非分别境，深义为何脱离理，彼事不应所畏处，欲劣界性亦极劣，周围彼等诸劣友，深广善说此等法，于此成立无信心。"有些论疏中说："此三颂即倒层序故非原文，而是余人所加。"无论如何，凡句义即如是也。

为救愚苦者，解脱贪惧边，
能成住轮回，此即悟空果。

彼等谓："若证空性，则不应住于轮回，亦不应精勤道果耶。"答曰：于胜义中纵使无苦，然为救因愚痴而受苦之有情，已见彼等如幻之心者，已解脱于世间之贪爱与畏惧二



边故，其住于世间中亦不受世间之染，如泥中之莲花。如是能成立住于轮回中，此即证悟空性之果。否则，若无证有寂等性，则执世间有过，又执寂灭有德，故彼堕于寂灭之一处也。

丁三、（彼者摄义）：

不应随意破，如上空性理，
心应不生疑，如理修空性。
空性能治彼，烦恼所知障。
欲速成佛者，云何不修彼？
何法若生苦，于彼应生惧。
空性能息苦，云何畏修彼？
若稍存实我，则于彼有惧。
然无任何我，谁是畏惧者？

不应随意破除如上述之空性教理，因为此乃三乘菩提之依故。由此心应当不生疑而如理修空性也，因为空性能对治彼等烦恼障及所知障，欲求迅速成就佛智者，云何不修持彼空性耶？任何法若令生痛苦，则于彼应当生起畏惧，然而，空性能息灭一切痛苦之故，云何畏惧修彼空性？实非生惧之处也。若稍许存在实有之畏者我，则于彼境有可生畏惧者，然无有任何之我故，谁是生畏惧者耶？实不应生惧也。故当速修空性，应舍畏惧也。如是联结下文已。

乙二、（道抉择为无我）分二：丙一、真实；丙二、证悟空性之作用。

丙一分二：丁一、人无我；丁二、法无我。

丁一分三：戊一、破俱生我；戊二、破遍计我；戊三、如是破斥之辩论。

戊一、（破俱生我）：

齿发甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非胆汁非脓。
我非脂非汗，肺肝亦非我，
余内脏非我，亦非粪与尿。
肉与皮非我，热与气非我。
孔穴亦复然，六识皆非我。

依此我相续之五蕴，不观察而生起我执萨迦耶见，此见之境即我者，若有，则须此五蕴中存在，此外不许有我之故，以智慧而观察如何成立有我之理。即是三十二牙齿，二万一千根头发，二十指（趾）甲等皆非我，我并非三百六十骨节以及身之血液，我亦非涎液及非鼻涕等液汁，我非胆汁非脓水，我非身内外之脂肪，亦非身汗，肺肝亦非我，心脏等其余内脏亦非我，我亦非大粪与尿水。肌肉与皮肤皆非我，身热与呼吸等身内外之诸气亦非我，眼等诸孔穴亦复然，因为彼等是零碎有分，众多微尘，无常等故，彼聚合及支分皆非我，如《经观庄严论》云："卑劣非处不同法相故。"如是所说也。如是眼识等六识皆非我，因为彼等即是众多及无常故也。是故只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚合六界者，假立并执著为补特伽罗，而无有实我也。譬如，日暮之时，眼识不明者，若花绳错见为蛇，便生起执蛇之心，若不依灯缘等，则不能除彼执也。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未除蛇执，心生恐怖。如是观察全身，头非我，手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟之缘故也。若彼暗室中挂上灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而绳者迷为蛇相。如是见此境无蛇，即自然能除蛇执。依此五蕴之我执，即假立之外一无所有，若能如是

断除一切怀疑，则继续修持彼义，方能现量证悟无我也。

戊二、（破遍计我）分二：己一、破我许为意识宗；己二、破我许为无情宗。

己一、（破我许为意识宗）：

数论外道云："一切所知可归纳为二十五谛（自性，神我，大，慢，声、触、色、香、味五唯，空、风、火、水、地五大，口、手、足、大遗、密处五业根，眼、耳、鼻、舌、身五身根及共同意根总为二十五）。此神我者，能享受一切现象，而非作者，常物、离三德，无所作也。彼者之一切行境即从自性生，微尘（苦）、思维（乐）、冥暗（舍）三德平衡时，其名为自性，是二十三种现象之因，如瓶因之泥土也。从彼起意或大者：即如二面镜子，外面现五唯，内面现神我，使联结彼二成融合也。行境之时，起慢者：此慢以功德而分为现象慢、思维慢、冥暗慢三种。彼等之中，从初慢生声触色香味五唯，以彼等功德复起空风火水地五大也。从思维慢生五身根，五业根及共同根也。五身根者，眼等五根也，五业根者，口、手、足、大遗、密处也，共同根者即意根也，冥暗慢令助彼二也。故分四种，唯自性类者，即自性也，自性及现象类者，即大、慢及五唯也。唯现象类者，即其余十六谛也。非自性及现象类者，即神我也。神我为意识，其余皆无情，自性与神我是常有也。彼等复认为乐等是外境无情性，虽无内识而实有，然以大者享受之时，与神我不能分异体并执为我所也。"如是彼等，我承认为意识，胜论外道我承认为无情故，若破彼二宗，则能破除其余外道，是故今破彼二者。初数论外道所许之我为意识并常有者，实则不应理。

声识若是常，一切时应闻；
若无所知声，何理谓识声？

若无识能知，则树亦应知，
是故定应知，无境则无知。
若谓彼知色，彼时何不闻？
若谓声不近，故知识亦无。

因为执着声音之识，若是恒常，则一切时刻皆应成闻声，因为闻声时之识，如此许为常有之故。若彼谓：“一切时不闻声之原因，并非声识即无常，而是今无有彼声境耶。”答曰：若无有彼所知之声境，则此有境者，凭何道理而谓能认识，或闻知声音？因为若知外境，则可名为能知。若无有认识或了知，亦可安立为能知，则树木亦应成闻声等之能知。因为虽未了知外境亦是能知之故也。是故必定应当了知，若无有所知外境，则定无有彼之能知，因为各能知，皆观待彼境，不会有不知外境之能知也。是故若无声境，则彼中所生之闻声之识，亦是无因之故，今为何有此，实无有也。如是刹那声音之有境，也是异体故，此识不会住第二刹那也。若谓：“无有此等过失，因前时能闻声之识，后彼了知色等余法故，识者虽是常有，然有执不同所知之差别耶。”答曰：因前时闻声之识，即是常有故，见色等之彼时亦为何不闻声音？因为不舍前时自性故。若谓：“彼时不闻者，因其声不在附近之故。”答曰：如是无境之故，了知彼境之识亦无有，其理与前述相同也。此外，汝许神我即遍于一切故，于诸现象近不近亦不应理也。

持声自性者，何成持色识？
一人成父子，假名非真实。
忧喜暗三德，非子亦非父。
彼无持声性，不见彼性故。
如伎异状见。则识即非常。



若异样一体，彼一未曾有。
异样若非真，则自性为何?
若谓即是识，众生将成一。

此外，持声或闻声自性者，为何变成持色或取色之眼识？因为彼二异体之故。彼境声色即异体故，有境不舍前者而怎会变成后者？实不可容有，若水晶不舍白色，则无法变黑色也。《释量论》亦云："一者非知二，根识即定故。"如是所说也。此处即破常有一实之识，此外，不必思为于一心相续中，若知声，则不知色等，因为几种不同类之无分别识可以同时生起故。然而彼等不同类之识，内部并非互为一体，若是一体，则应成执五色之花识与执一色之蓝识亦无差别也。若彼等谓："如一人，既为父，亦为子，如是声色境亦不相违，因现象之色者，即是自性之声故，彼二自性一体也。是故，执色之时，虽无执声现象之识，然有执声性之识故，无有声识成无常之过耶。"答曰：彼喻不成立，一人安立成为父子者，即以不同观待之假名而已，于胜义自性中，父子二者亦非真实成立，若父性真实成立，则彼不会变子时，子前定有父亲之故。若子性真实成立，不会变父，因为父前不会有子故，是故彼等假名也，此假名者，吾宗亦不欲破除，然彼不成满足汝等之所望也。假使胜义中存在既为父，亦为子者，则必须在于三德上，因为汝宗之胜义者，除三德外，不许余法故。如云："三德殊胜性，非为所见道，即是见道者，如幻极虚伪。"如是所许故。然而忧喜暗三德之自性，即非为子亦非为父，因为诸现象即彼性故，在胜义中观待谁而安立为子，又观待谁而安立为父，何者亦不能建立也。是故：若如是思维胜义三德自性而许执色时亦有执声，则应成一切现象亦执着一切之分，或者执声之时，亦不应执声，因为一切现象自性即一体故，不会有有时执着与有时不执着

也。此义亦不成立：为执色时，若有执声，则应可见彼者，然持色者，时终无见持声自性，因为不见彼持声之性故；如是执声时，亦不见持色也。又彼谓："执色时虽未见执声，然彼识性即一体，犹如一位伎者（歌舞为业之人）午前作天式装束，午后作夜叉之装束，如是知声者，显现异样色相之状而见之矣。"答曰：则彼识即应成非常有，因为舍前者而得余时故。若已得前者以外之余事，虽彼二呈现为异样，然尚非一体者，则彼一体，于此世之中，从未曾有，或非言思之境也。如是用讥诮之语，因为本来所谓一体者，即是自性各自不能分开之法，而各自分开者名为异体，然此处亲见各自分开之法，承认为一体，现量相违也。若见不同亦是一体，则一切皆应成一体也，故伎者亦现不同行相之时，即不同刹那之异体，于胜义中非一体，若是一体，则亦可同上观察也。又谓："若加声等差别之现象识，彼显现异样之故，即观待暂时之显现而已，便非真实，如于白水晶染色时，彼色非水晶之性也。"问曰：若声识等有境异样者若非真实，则此问："自性真实者，为何状耶？"若彼谓："未加境鉴别，唯识者，前后诸识相同故，彼者即是唯识耶。"答曰：若尔，则一切众生将成一体，因为各众生之心相续，彼识无不相同故。

心无心亦一，同为有者故。
差殊成妄时，何为共同依。

此外，有心之神我及无心自性等二十四谛，亦皆应成一体，因为彼等皆同为有者并无差别故。如是诸识，已除非识或余法，彼分虽有识许，然即为假立，实上无有离境之独立识，如无色，则无色像也。故于一切所知中，已除不同类，相同类者可名为总相，此乃内教之无上名言，此处亦间接宣说彼义也。若谓："别体异样者虽不实或虚妄性，然为何不有与所有别体相同之唯一自性者？"答曰："诸差殊法执为



一总体，即成虚妄之念，因为此时除一切别体之外，何为存在共同所依或唯一总体？实何者亦无有也。

己二、（破我许为无情宗）：

无心亦非我，无心则如瓶。
若谓具心故，知则灭无知。
若我无变异，心于彼何用？
无知离作用，虚空亦成我。

吠陀宗等谓，诸所知可归纳为六种句义，如云：“实质功德业总体，别体会合即六者。”如是所说。初实质分为我、时、尘、方、空、地、水、火、风九种也。其中初五者为常有质，后四者为无常质。实质之法相者，彼许为能作业与功德所依。功德分为二十四种，即：他质功德具数量等十一种，依自功德苦乐等十三种也。业者分为伸、缩、举、落、行五种也。总体分为周遍及相似也。别体者，即辨别之性也。会合者：如同互为联系，此一体与异体等有众多类别也，我者许为如虚空周遍及常有故，非意识性，若即识，则成无常不周遍故，我者虽非识，然于识会合故，乐等执为我所，实则乐等许为内无情法也。彼许我者遍于一切，因为其见我之功德故，彼等以如是建立也。此处无心者亦并非为我，因若无心，则如瓶子氆氇等。本来承认我为诸业作者及苦乐之依，若彼即无心，则乐等之依，永时亦不应理故。若谓：“我自虽无心性，然与心相应或具足心故，由彼加持而能了知外境耶。”答曰：既然可知，则应成坏灭汝等所许之我者无了知外境之理，因为彼变成了知外境之性故。若尔，前无知之我，今变有知故，应成无常也。若我是无变异恒常者，则其心亦于彼我如何起知境作用？何者亦不应作，因为常我者，前性不能变其他之故，犹如不能于虚空涂蓝色等。如是无知无情

法，离一切作用之虚空者，亦应成我也（或释为：虚空以为我而已也）。呜呼当瞧：吠陀宗之劣智矣！

戊三、（如是破斥之辩论）分二：己一、辩业果不应理；己二、辩大悲不应理。

己一、（辩业果不应理）：

若我非实有，业果系非理，
业造已即灭，应谁受业报？

有我宗谓："若犹汝宗所许，我者非真实有，则业果之间之联系便非合理，因为造业者我不会去他世故，果时无有，诸蕴刹那生灭故，彼业造已之刹那，作者即灭尽故，其不会自受报应，若彼不受，余者亦不应理故，则应由谁去承受业报耶？"

造业受果异，报时作者亡；
汝我既共许，诤此有何义？
俱因时有果，见此不可能。
佛说作者受，依同一相续。
过去未来心，俱无故非我。
生心若是我，彼灭我则亡。
犹如芭蕉树，剥析无所有；
如是以慧观，觅我见非实。

暂以同等理破之，造业与受果之时，诸蕴异样故，受报时作者我已灭亡，此等之理，汝我二宗既然共同认许，除蕴之外，常我者，即是无心或恒常故，以量成立彼常者即离一切作用，此诤论是汝吾二者承认故，汝吾二宗，当须除之，汝思为我说此过失，则有何意义耶？然而，吾宗能除此过，而汝宗永时不能除此过失也。所谓造业者受果报亦是一相续



而建立，未灭而俱因之时，亦同时有果者，能见此等亦是不可能，因为果从因生之故。由此，生果时，必定已灭其因，然无欺缘起力，生果亦是必然性。此等果者，亦于诸因集聚之补特伽罗相续中能成熟，其余非尔也。犹如播于地中之种子，不得由崖石中生果也。是故佛说此造业之作者及受果者，是依相同不断五蕴之一相续而言，因为诸世间众之一切意相皆以如是而住故。然此一相续者，亦不应执为有一我存在，因为相续亦如珠串，即乃假立，实则无有也。虽易知年老年少及前世后世等即非一，而此以心者而言，过去心已灭，未来心尚未生，此等俱无之故，并非是我。彼谓："现生起之心若许是我。"答曰：彼心灭时，我亦则成灭亡，然汝许我为前世来此，此去他世故，今生心者亦非我也。是故《入中论》云："如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。"如是已破相续即我之理。犹如芭蕉树干，一层层地剥开分析时，毫无所有坚实分，皆为空壳，如是相同之理，是以智慧观察而寻觅我，则见彼者亦非实有也。

己二、（辩大悲不应理）：

有情若非有，于谁起悲愍？
为果立誓者，因痴虚设有。
无众谁得果？许由痴心得。
为众生息苦，不应除果痴。
我慢痛苦因，迷我得增长。
若谓不能除，修无我最胜。

若谓："此我或有情若非实有，则菩萨于谁生起大悲愍之心？因为彼无所缘故。"答曰：于胜义中无有生大悲之境，亦无生悲者，此下论将说："此等诸众生，毕竟不生灭。"若

无纯熟如是无缘慧，则亦不能清净离边大悲也。其实相虽如此，然诸众执着或假立蕴等为我之意前，以现相而言，无法破遮此无欺存在之苦乐等故，为一切众生断尽如梦之苦相续，并解脱于不住涅槃之法界中，为得如是之果，我立誓愿度化诸有情，并负起度众之担，此者并非于胜义存在，因为以愚痴虚伪设施有我之故。由此，菩萨虽已证无我，生悲之境众生者，尚未如是证悟故，恒时显现感受有我无义之苦恼，故于彼可生大悲心。因为此菩萨者，不贪自利，见他众无义受苦，已生重他轻己之心，见他苦亦如睡梦，其能除彼之故也。若谓："若无有众生，则为谁精进而得佛果，亦谁是得果者，故谓为果立誓者亦不应理耶？"答曰：于胜义中，得者众生，所得之果，皆无实有，亦许真实中得涅槃与不得涅槃皆无差别也。然如前所说，在各众生之现相意前尚有差别。如是应许由从愚痴我执心而得成立染污轮回及相反之涅槃二种，所谓涅槃者，唯尽错觉分别心之名，此外皆无有，如《经观庄严论》云："故尽错觉即解脱。"如是所说也。是故由愚痴力执着二取戏论者前，无欺而存在此轮回显现，于是已灭尽轮回之涅槃亦存在。譬如，遭魔发狂者，虽其余人同行共住，然彼前常有魔身等颠倒相，使彼苦恼，若彼离此苦，则其安乐亦存在，与此理相同也。是故于胜义中，世间及寂灭等不成实有故，便束缚解脱皆应理，否则，彼不应理，如云："若有自性者，彼非变无有，自性变余法，毕竟不应理。"如是所说也。若谓："本来无得者，反而希求获得之故，汝宗学道等有何用？此愚痴者，岂非任何时处皆为所破耶？"答曰：胜义中虽无所得，而现相中有得之，为世间众生息灭痛苦，暂时不应断除彼者，即是尚未现前法界之佛果前，于世俗中不住涅槃许为所得之愚痴心。因为依此则能息世间诸苦故，最后远离一切二取戏论时，耽著有寂之细微所知障，



亦已断尽，此即为如来地。如今不能断除彼者，因为二谛尚未双运时，实相与现相毕竟不同故。故以现相而言，为何不有学果？虽需断除此等不同之实相和现相，然今不能断除，一旦断尽此时，无得亦不断，尚未如是现前之前，不能尽除希求得果之心也。若谓："若尔，破我痴亦有何用？"答曰：彼二不相同，求果之心，能息灭诸苦，并自己亦令灭尽，如由薪中生火，彼薪亦烧尽。然而我执或我慢者，即是一切轮回痛苦之因故，使迷惑有我之执得以增长，由此，本是无我反迷执有我者，即为所断，若无彼愚痴，则不起我执，若无彼我执，则不流转投生于轮回故，如云："内外我我所，尽灭无有故，诸取即为灭，取灭则生灭。"如是所说也。彼等若谓："如汝不能除假立我执，如是成实我执亦毕竟不能除，因为彼者自无始以来，与自性成一体故。"答曰：彼二不相同，因为此等假立因缘之显现，在凡夫面前，无有能破之理证，亦不必破之。然而，若修证诸法实相之无我慧是最殊胜故，则能断除成实执，具足正量有力之故，犹如日光能除黑暗也。是故我执者，并非诸法之实相，暂时由缘而起此迷乱，若以教证理证破彼迷惑，则心能趣入诸法之实相中，此乃心之本性故，此性亦不离自心。如《释量论》云："心自性光明，诸垢是客尘。"如是所说也。又"不能除"此句，有者释为能除我执之对治，有者释为我执之因，此等解释方法虽有甚多不同，然无有合理解说故，此处当随圣境善论中所说，彼我执不能除，若如是解释，则应理，此乃唯我之智慧也。

丁二、（法无我）分四：戊一、身念处；戊二、受念处；戊三、心念处；戊四、法念处。

戊一分二：己一、宣说无有整体；己二、宣说无有支分。

己一、（宣说无有整体）：

身非足小腿，腿臀亦非身，
腹背及胸肩，彼等复非身。
侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身。
此中何为身？

所谓身体亦是假立而已，无有自性成立也。因为诸处圆满总体若存在，则应于此手等分支上存在，而此观察时不可所得，因为身体非足部小腿，大腿臀部亦非身，腹部背部以及胸部肩膀，彼等亦复非身体。侧身之肋骨及手臂亦非身，腋窝肩头非身，内脏头部及与颈项，彼等皆各自非为身体，此等不同身相故。如今此身聚合，犹如尸陀林中散落身支，彼等无合住各处，各支亦非身，因砍手等，亦许有身故。是故此手等分支中，何者为身体耶？

若身于一切，诸方皆遍住，
诸分住自分，身应住何处？
倘若吾全身，住于手等分，
则尽手等数，应成彼数身。
若内外无身，云何手有身？
手等外无它，云何有彼身？

若谓："彼等各法虽非身，然身体遍于彼等便存在耶。"此问：一身体普遍于一切分支？或有甚多身体遍于每一分支上欤？若许此身于一切手等诸方或诸分支上皆普遍而住。则手等诸分支虽住于自部分中，然身体自己应该住于何处？因为若除手等各支后，不见能遍之身故。倘若吾自皆具之全身或整体性者，其分别住于手等一切分支上，则尽所有手等之数量，亦应成彼等数目之身体，然只执一身故，无有如是也。是故若以理寻找六处之一切内外，亦无得身体之故，云何成



手等有身耶？实则无有也。除手等以外亦无有其他身体之设施处，云何成有彼身体耶？实则无有也。此处“身非足小腿”等宣说身支非一体，又“若身于一切”等宣说身支非异体也。

无身因愚迷，于手生身觉。
如因石状殊，觉彼为真人。
众缘聚合时，则见身似人。
如是于手等，则亦见有身。

是故本来无有身体，然只因为愚痴迷惑，才于依手等分支之聚合者，生起身体之错觉而已，实上非成立。譬如，因石堆形状特殊者，对此生起错觉，彼者以为真实之人也。乃至形状差别众缘聚合时，则见此身似人相，若缘不聚合，则不安立为男身，如变性、膜疱、烧成灰尘等。女身亦即如此也。如是只要于手等部分取名为身体之诸缘存在，尔时，则手等亦可见为有彼身体，并非自性存在身体，因彼即骨肉聚合之故。于此有些印度论中云：“众缘聚合时，则木见似人。”此义解释为木堆觉人等形状差别，及显现不明等众缘合时，则见男身或女身等。如此解释也。

己二、（宣说无有支分）

如是指聚故，手复应成何？
彼亦节聚故，节者尚可分，
分复析为尘，尘析为方分，
方分离部分，如空微尘无。
是故有智者，谁贪如梦身，
如是若无身，何男何为女？

若谓：“虽无有身体，然现量见手等分支故，彼应存在耶。”答曰：身体已未成实有，如是各指甲等聚合之故，则

名为有支，手者亦复应成如何？何者亦不成立。彼指亦是各节聚合之故。此节者亦尚可分为极多，因上分非下，下分非上等不杂而住也。此分亦复从粗尘分析为微尘，彼微尘又可分析为甚多方分，最后方分亦不成任何一分故，远离一切部分也。彼原因即是说：若从微尘建立粗尘时，四方上下六尘绕中尘，彼中尘若有接触六尘之各分，则中尘应成有六分，若无接触分，则六尘亦只占一尘位故，虽聚山王之诸微尘，亦不应增大，如云："六尘同时触，微尘成六分，六尘若一位，山王成尘许。"如是所说也。是故手等一切分支及一切色法显现，亦从粗尘、细尘、微尘及方分等分析而衡量时，皆成空性犹如虚空，不成色法故，甚至微尘亦无有成立也。是故具有智慧而能观察胜义之补特伽罗者，谁人贪著此等如梦不成实之色身？实不应生贪也。如是已了知若无有身体之自性，则何者是男身又何者为女身矣？无实有也。

戊二、（受念处）分四：己一、观察受性；己二、观察受因；己三、观察受果；己四、观察受者。

己一、（观察受性）：

若苦性中有，云何不灭乐？
乐实则甘等，为何不生喜？
若谓苦强故，不觉彼乐受。
既非领受性，云何可谓受？

若此苦受在真实中或彼性于自心相续中有，则云何不灭生乐？此无害故，彼理不定也，如是若真实中存在乐性，不应生痛苦之理亦能了知，故此处未宣说也。若许如是，则苦乐互相违逆故，若成一性，则另一性不成立，因为诸法不舍自之本性故。彼已宣说内心无成实受，今于外道而说：如数论外道所许，乐受于外境上存在亦不成立，若于妙色美味等



外境上安乐实有存在，则亡子生忧或生起恐怖者前以甘美食品或游戏等，亦为何不能使彼等生欢喜心？因为美食等物上存在乐性故，犹如火性即热也。若谓："此苦于真实内心中并非无有，而乐受特别强大之故，则不能觉知彼等苦受，如升日光时不见星宿也。"答曰：既然如是非能领受彼性，则云何可谓是受耶？因为彼者无有受相故。若未领受亦能安立为受，则应受空中鲜花之妙香也。若谓："上述忧苦者虽得甘美食等尚不生喜，此亦以苦强大之故，荫蔽而不觉彼乐受耶。"答曰：彼亦用此理如是观察则可也。

若谓有微苦。岂非许除粗？
谓彼即余乐。微苦岂非乐？
倘因逆缘故，苦受不得生，
此岂非成立：受分别是执？
是故应修习，对治空观慧。
观察田中生，禅定瑜伽食。

彼等若此念而谓："于此毕竟不领受者，实不应理故，感受强力安乐之正时，亦非不受彼苦，而此时有细微之苦故，不知受彼，如同甚多糖水中含有一滴盐水也。"答曰：在一相续中，不可同力存在微苦及安乐，如许彼存在，则于一相续中，亦应同时现见苦乐二种，然此未见故。又汝宗岂非许为此乐能遣除强力粗苦之分？若能除彼，则此微苦者，为何不能除？因为此时具有强力对治故，犹如遍有烈火之处，皆无寒冷也。是故感受强力大乐时，定无领受与彼相反之微苦也。又谓："此时虽有微苦，然彼不能出自力，便被大乐所变，彼即领受大乐以外其余喜乐，或细微喜相，譬如白色玻璃，为红尘变彼色时，虽现红色，尔时，并非无有白玻璃耶。"答曰：此喜乐所摄之微苦者亦岂非已成快乐之性耶？由此，

彼乐为何取名为痛苦？以如何方式才能辨别受痛苦变乐之细乐及乐性自体细乐之二者差别？本来无差别，反而郑重寻找彼等有何用？犹如虚空作疙瘩也。以此等比喻亦未成者作能立故，彼不成立也。倘若谓："因生逆缘强乐故，此时苦受不得生，因为不具其因之故。"答曰：此岂非由事势理能证明或成立为：所谓受者即无有成实，而以内心分别念所假立或是执着为安乐等，因为心生安乐时无有痛苦，而生苦之时亦无乐受，皆依诸缘并即偶尔性故。是故既执成实所取之乐，又执成实所舍之苦，如是励力取舍者，真实受迷惑，若心不假立苦乐，则一切内外皆不住自相苦乐之故，如反胃者见融酥或饥饿者见融酥，又净者见粪或猪众见粪，及不净观者见女身或贪欲者见女身等，如是皆由自己之分别念立为苦乐等，无有乐等之实有自相也。是故应当修习如是所说能对治一切不断贪执或取舍之空观智慧，诸世间众贪执受觉，如狂皆迷乱，此外无有彼等之对治故。如是从观察智慧良田中将生长禅定于受无自性之瑜伽士之食物，如食物能滋养身体并令喜满足，如是诸瑜伽士亦享受离贪之乐及增长证身故。是故此义即是：诸瑜伽者享受并了达无受之境，而世间众为得受觉故散漫奔跑也。

己二、（观察受因）：

> 根境若有隔，彼二如何遇？
> 无隔二成一，何复触于何？
> 尘尘不相入，无间相等故。
> 不入则无合，不合则无遇。

观察此根与外境之间有间隔或无间隔？若许有间隔，则彼根境二者如何能相遇？若有间隔者，则无法相触，犹如东山与西山也。若许彼无间隔，则彼根境二者亦应成一体，若



尔，则何根复触于何境？如无有自眼自触也。若彼谓："为何无相触？如同合掌等耶？"答曰：此等相触者，亦是由分别心执著而已，并非真实义也。此理由即是说：诸粗根境者，未触一切方分，如前触后未触也。可用如是观察：若彼中间有余尘，则此尘尚未相触，要根境接触，务必无隔而相触，然而彼根尘与境尘不能相互进入对方，因为此二者皆无空间亦无法相入，由此只触一面，未触余分亦非理，因为彼触者，尚可如是观察，若诸分相触，则必须相入，然彼无有互为相入之时机，因彼二相等故，无此也。若不相入则无有彼二合为一体，若不合一体则无有相遇，要无分相触，则必须诸方相遇，因不会有一方相触故。

无分而能遇，云何此应理？
若见无分遇，请汝当指彼。
意识无身故，有触不应理。
聚亦无实故，如前应观察，
若触非真有，则受从何生？
何故逐尘劳？何苦伤何人？

是故即使无分而亦能遇者，云何此说法应合理耶？因为彼者不会有一分或诸方之接触故。是故若汝已见即使无分亦是相遇者，则请汝等为吾应当指示彼者！方能成立，如是无法能直指之语也。所谓集聚根境识中，此宣说无有根境相合已。又复意识者无有聚尘之身体故，有外境之接触亦不应理。若无身亦能相触，则手应成触虚空，亦应相触石女儿。若思此而云："此有身识存在故，不合比喻？"答曰：此观察无身理上，无有不合也。若谓："虽无如是相触，然根境识三者有聚合耶。"答曰：此聚合者亦无有实体故，如云"彼亦节聚故"等如前已宣说聚合无实有，应当如是观察而了知也。

倘若触因非真实有，则彼果受者当从何中生？于胜义中皆无有，若无彼，则何故追逐彼等而受种种尘劳耶？因为所追求之安乐皆无有，由何苦会伤害何人？皆为幻心迷乱之显现而已也。

己三、（观察受果）：

若见无受者，领受亦无实，
彼时见此已，云何爱不灭！

若谓："诸众生爱故，彼因受者，云何无有？"答曰：此亦迷惑而已，非真实也。彼亦，若何时已见无有少许自性成立之受者我及心识，并所领受亦无有真实，彼时已见此等能受所受皆无实有已，则云何受因所生之贪爱不灭尽？无有彼因故。

己四、（观察受者）：

所见或所触，皆为梦幻性。
与心俱生故，受非心能见。
后念唯能忆，非能受前心。
不能自受自，亦非它能受。
毕竟无受者，故受非真有。
云何以此受，害此无我聚？

若谓："若无受者所受等，则此见闻等亦不应理耶？"答曰：初者眼所见色或后者身所触，中者闻臭等一切显现，皆为如梦如幻性，如阿阇黎云："如幻亦如梦，如乾闼婆城。所说生住灭，其相亦如是。"是故皆为虚伪显现，而不见真实。此观察心受二者是否同时？若许同时生，则所受与能受心此二者无前后，俱生之故，于彼受非以心能所见，即是异质又是同时，则无法领受，因彼二无前后，互不观待，亦无



联系之异体故也。若谓："此二非同时，前生受后生心故，心成具受相耶。"答曰：如是后来生起心念时无有彼受故，非真实领受，唯能回忆前心而已，凡所有缘过去之心，皆为忆念，彼心今时无有，故非能真实领受前心也。是故若观察缘过去之忆念，亦是虚假无实，因为如今不存在过去之境故。如是能受之心，若是过去者，已灭故不会领受。以理证明现在和未来者亦不得领受也。如此所受者，若是过去唯能回忆，不得领受，现在者亦不可知，未来者，是无有故，如今无法受知也。感受不能自己领受自体，因自作自体即是相违故，如前破自证也。亦并非除受以外之他识能领受，此无间已说故。于真实中毕竟无有任何受者，是故此等感受亦非于真实中有也。既然如此，则云何以此等无性苦受损害于此无受者我如梦幻之蕴聚欤？于真实中无有任何害利也。

戊三、（心念处）分二：己一、说意识之自性；己二、说五根识之自性。

己一、（说意识之自性）：

> 意不住诸根，非住色与中，
> 既不住内外，余处亦不得。
> 非身非异身，非合亦非离，
> 彼无少实故，有情性涅槃。

此意识者不住于内诸根，复非住于外境色等及与彼二中间，既不住身内，亦不住外身肢，此等所说以外之余处亦不可获得也。意者既非身体亦非异身之外法，既非与身体混合亦非离身而存在，彼等无有少许成实之故，诸有情之自性即是本来涅槃也。

己二、（说五根识之自性）：

若境前有识，缘何而生识？
识境若同时，则彼缘何生？
若识境后起，识当缘何生？

若色等外境之前有眼识等，则彼缘何者而生起彼识？彼时无境故，不生彼识也。根识与外境若同时生，则彼识缘何者而生？因为未生识之时，尚未生所缘缘故，彼不能生。已生所缘缘时，彼识亦已生故，不应作能生，由此皆成无有任何相属故。若谓彼识在成所知境之后才生起？答曰：尔时彼识当缘何所知而生彼？彼所缘已灭故。于彼前时已灭之法，如今是否存在？若存在，则彼非灭尽，应成同时。若许虽不存在亦作能生，则烧尽之种子亦应生果，兔角亦应令生眼识等也。灭不灭亦可如是观察也。

戊四、（法念处）分二：己一、总说诸法无生；己二、分别观察因果性三者。

己一分二：庚一、真实；庚二、辩驳。

庚一、（真实）：

故应不能知，法生为实有。

是故如前所说，应该不能了知于诸有为或无为法生起为实有，因为从自生、他生、二生及非二生等观察亦不生故，无实有生也。若无生，则彼住灭等亦无有，归纳而云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”如是所说也。

庚二、（辩驳）分二：辛一、辩所立不应理；辛二、辩能立不应理。

辛一、（辩所立不应理）：

倘若无世俗，云何有二谛？



世俗若因他，有情岂涅槃？
此由他分别，彼非自世俗。
后决定则有，非故无世俗。

若谓："倘若此等一切所知之诸法，毕竟无少许生灭等，则彼等生灭来去性者之世俗亦应成无有，若不许世俗，则彼无有胜义故，云何有二谛？应成一谛耶？"答曰：安立二谛者亦是令所化众入道之门而已，在胜义中，亦无堕于二谛，因不可思议法界真如即究竟实相也。如是佛经中云："设若无生是一谛，于彼有谓有四谛，住于究竟菩提果，不见一谛况四谛？"如是所说也。在胜义中虽无有安立为二谛，而名言中有二谛，因为必定有实相与现相二者故。如前云"许此为二谛"，如是所说也。又彼谓："如是安立二谛，其中世俗者，若无有自相，而是因他心所安立，若彼安立者，亦能成如是，则诸有情岂能入涅槃？因为乃至众生无边，尔时彼心亦无尽，乃至彼心无尽，尔时彼心所安立之世俗亦是无尽故，永时亦不会有远离二取戏论之涅槃矣。"答曰：恒时不灭相续之此等世俗显现，皆各由其他众生之分别戏论而显现彼等，犹如乱发梦景等，彼等并非涅槃者自现之世俗。是故他众虽有二取戏论而涅槃者无有此等，若一众生之二取消于法界时，其余诸众云何成如是？犹如梦中之猛兽水灾等显现，皆由分别假立，无有自相，然诸觉者虽灭梦现，他人尚有梦现，而彼不能害觉者也。如《入中论》云："此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。"如是所说也。假使生等世俗真实存在，则灭二取细微习气之成就涅槃以后，亦决定则有观待自己之世俗或戏论，然而非如是存在故，无有一切世俗戏论，便为涅槃也。如《入中论》云："尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯证身。"如是生等戏论皆成寂灭，如尽薪之火，

无余灭尽一切心心所。犹如水融入水体，已得法界现空双运无可言说之自然本智，此智虽能知一切所知，然唯寂灭诸法戏论之性也。此时，应知无余灭尽一切心与心所之戏论故，现前究竟智慧，已得自然本智故当灭一切心念。不应思为：被凡夫分别所染已，不灭心之戏论，或灭心后无智，如灭尽灯火。若如是思维者，则于佛极大诽谤，故为断彼，对深义当生定解也。

辛二、（辩能立不应理）分二：壬一、辩无实智慧不应理；壬二、辩成实智慧不应理。

壬一、（辩无实智慧不应理）：

分别所分别，二者相依存。
故一切观察，皆依世共称。
以析空性智，究彼空性时，
析智尚需智，则应成无穷，
悟明所究已，理智无所依；
无依故不生，说此即涅槃。

若谓："汝宗能知所知皆无自性故，其智慧亦不应理耶？"答曰：能分别之心及所分别之境，即此二者亦是互相依靠并观待而存在，是故一切能分析观察智，皆依靠世间共同不察似有之名称而建立，由此极为应理也。彼等又谓："此假立戏论之诸法，为得证悟皆无实有，以分析空性之智慧来推究彼皆空性时，彼智不能对自己观察故，尔时，能分析之智慧尚需要第二智慧等故，则汝智应成无有穷尽耶？"答曰：若证悟或明了所推究之诸法无实，皆不住生边，亦不住无生等边已，此时，能分析之理智亦无有所依，一旦无有所缘或所依之故，其能分析之理智亦不生，犹如波涛入大海，诸戏论灭尽故，说此能观察之智慧亦即自性涅槃也。



壬二、（辩成实智慧不应理）：

心境实有宗，彼极难安立。
若境由识成，依何立识有？

若是心及外境许实有之有实宗者，则彼等极难以安立此宗派，因为彼无有能立之量故。若彼谓："外境实有存在可以由心识成量而得知，因识量已见有彼境故。"则问曰："此依以如何能立或理由而了知心识为实有耶？"于胜义此识不能立自己，若用他识亦成无穷，故无有能立也。

若识由境成，凭何立所知？
心境相待有，二俱应非实。
无子则无父，无父子何生？
无子亦无父，如是无心境。

若谓："此识由现量实有外境所量或所知而成立。"则于彼问曰："凭何能立而说有所知耶？"若谓："能立即为识，心境二者相互观待而有。"答曰：如是存在者，并非自性成立，乃互相观待依赖对方而有故，犹如长短，是故建立一者时，另一者不能作喻，因彼尚未成立故。由此于胜义中此二俱应成非真实存在。譬如，若无有儿子则便无有父亲，因为无有立父之能立故。如是无有父亲，则彼子从何而生？无因故，此二者不应理也。如同无有能立之儿子前亦无有彼父，如是此处心境二者中，若未成所立如子前，另一者能立如父亦无有故，最后无有心境二者也。

如芽从种生，因芽知有种。
由境所生识，何不知有境？
由彼异芽识，虽知有芽种，
然心知境时，凭何知真识？

彼等思此而谓：“此不说互为观待而有，然而犹如苗芽是从种子生长，因此从苗芽便可推知有种子，如是由从所知境所生出之识，为何不能推知有真实存在彼境耶？”答曰：此比喻不合，因为芽从种子生，不是由芽了知彼者，而是由彼异芽之识经比量后，虽知有此芽是从种子而生，彼亦，各见芽种二者后，定因果量能如是了知，若无定因果量，则唯苗芽亦不可推知彼因也。然此心了知所知境时，凭何理而推知有真实之识耶？于胜义中由自证他证何者亦不能成立故，是故承认实有之宗，难以安立名言，而许假立之宗，极应理诸名言也。

己二、（分别观察因果体三者）分三：庚一、因抉择无相；庚二、体抉择空性；庚三、果抉择无得。

庚一分二：辛一、破邪见；辛二、说正义。

辛一分二：壬一、破无因；壬二、破非因。

壬一、（破无因）：

世人亦现见，一切能生因，
莲花根茎等，差别因所生。
谁作因差别？由昔诸异因。
何故因生果？从昔因力故。

顺世外道等云：“如刺儿尖锐，孔雀之纹等谁亦未造作，皆为天然而生耶？”答曰：对此世间人亦现量能见一切果皆有能生之彼因，不会见无因而生，如《释量论》云：“何有何能生，何变何亦变，彼即说彼因，彼等彼亦有。”如是所说也。此以现量简易而说，实上亦已摄比量也。若谓：“莲花之花茎花叶等种种差别，在因上未见彼等故，有种种差别之因不应理耶？”答曰：若果真实成因，则云何成为果？然而此莲花之根茎等不依自种子亦不生，亦见从种子而生，并



彼果之差别，皆从彼因之差别所生故。如是果有种种差别，成立彼因功能亦有种种差别也。若谓："如是由谁造作彼因有种种差别耶？"答曰：非由其他所造，此种子若无自因，彼亦不生故，是由往昔诸异种之因而成之。若谓："既然因有种种功能，则何故青稞之因只生青稞果或芽，而不生稻芽耶？"答曰：此今青稞种子并非有能生一切种种功能，而是从往昔因之能力而能生与彼同类之法故。此乃诸法之自然法则，谁亦不能错乱也。或者若谓："何故由种种异因能生种种不同之果耶？"答曰：由从往昔各自因力而如是生；亦是自然法则故。亦可如是解释也。是故若无因生，则应成常有生或恒常无生，然于一切诸法，时境皆见偶然性故，成立具因也。

壬二、（破非因）分二：癸一、破具识自在天为因；癸二、破无识无情为因。

癸一分三：子一、观察自在天；子二、观察彼生之果；子三、观察生果之理。

子一、（观察自在天）：

自在天是因。何为自在天？
若谓许大种，何必唯取名？
然而大种众，非常动非天，
不净践踏物，定非自在天。

自在天宗等谓："常有自然遍知自在天，彼经思维后，令生一切世间矣。"答曰：若自在天是众生之因，则问：何者之性为自在天？若谓："许大种。"答曰：吾等亦许由大种生彼果故，汝宗何必唯彼取名为自在天？吾宗于彼名为大种，唯有名称之差别而已，因诸名称，皆由士夫所欲而可取故，为何费力建立自在天？此实不应理也。然而汝宗所许之自在

天即具恒常一体应供等差别。此地水等大种即是数目众多，非常有，无心动机，非所供之天神，不清净，是被践踏之物，非所敬者，是故此大种必定非为自在天，因许自在天相与彼相反故。

非空无动故，非我前已破。
若非可思议，说彼有何用？
云何此彼生？

亦并非虚空，因为无有能生果之动机故。亦非我，因前已破除故。若谓："自在天之本性，以现世见不能思维故，无彼等过失耶。"答曰：若自在天是非可思议者，则说彼为作者有何用？若要言说，先了知再可说，一切未知，则谁说彼为作者？若不知作者，则云何此等由彼生出？设使了知自能生所生及决定因果后，再可说，否则石女儿子等亦应成能生也。

子二、（观察彼生之果）：

我与自在天，大种岂非常？
识从所知生，苦乐无始业，
何为彼所生？

问曰："自在天所生之果，是常有我等？或无常识等？"彼谓："许一者，即常我等。"答曰：则我与自在天以及地等大种皆岂非许为常有矣？常有因果二者，云何有能生所生？因为彼因离能生，彼果离所生之差别故，若许二者：则取蓝等之识，从所知蓝等所缘缘而生，苦乐等诸感受皆为从无始以来往昔所造之业力而生，故何为说彼自在天所生？因为彼者不会有所生果之故。总之，恒常者无因，无常者是由自因而生故，彼自在天何者亦未造作也。如《释量论》云："被刀伤黑者，药愈合相属，何用无关木？不应知为因。"如是



所说也。

子三、（观察生果之理）：

若谓因无始，彼果何有始？
彼不依他故，何故不常作？
若皆彼所造，则彼尚依何？
若依缘聚生，则因生非彼。
若聚则定生，无聚无生力，
若非自在欲，则生依他力。
若欲依欲作，若作何自在？

若谓因者自在天无有开始。则有直接无碍因故，彼果为何有开始？若尔，则不能安立此果从此开始，之前无彼等，应该皆从无始即存在，不应偶然见之也。是故今此等诸男女亦应成从开始以来皆有。若谓："自在天次第造此等器情世间故，有些造，有些不造，如是有二种时际，故无有此过失耶？"答曰：自在天为何同时不造一切果？因为一切果之因即是自在天故；彼自在天亦不依任何他缘故。能生一切果之因若恒时圆满，则何故不恒常造作彼果？《释量论》云："若因全具足，云何彼果灭？"如是所说也。若谓："彼依各俱生缘也。"答曰：俱生缘亦为何不恒时具足？若许一切皆为彼自在天所造，则彼自在天生果尚依他缘云何应理？实不应理也。若必须依靠其他因缘聚合而生，则是由因生，而非彼自在天所生，因为若因缘集聚则决定能生果，若无因缘聚合，则自在天亦无有创生之能力故。是故现见皆为因缘生，若反而执著自在天为因，则成无穷尽也。如《释量论》云："何有何变因，此外执余因，则于一切法，诸因成无穷。"如是所说也。此外，若自在天亦依因缘聚合，则以彼聚合之力，非因自在天之欲望而生苦等，则彼生应成依其他之因缘力

也。若彼欲望生果，则依欲望作者故，彼受欲钩，无有自在也。又复若汝许器情之作者，则云何成自在天？因为只要生果，皆为周遍无常故。常者永无作用也。

癸二、（破无识无情为因）：

微尘常恒因，于前已破讫。
主常众生因，数论师所许。
乐忧及与暗，三德平衡状，
即说为主体，不平变众生。

伺察派等外道许微尘常恒者为世间因，于前观察方分微尘时已经破讫故，于此不必宣说也。主者常有或自性为众生之因，此乃数论外道师所许。彼亦，乐忧及与暗（精力、微尘及黑暗）三德平衡之状时即说为诸现象之主体，不平衡时变成种种众生之现象也。

一体有三性，非理故彼无。
如是德非有，彼复各三故。
若无此三德，亦离有声等。
无心之衣等，亦非有乐等。
谓法即因性，岂非已究讫？

于此独一主体具有三种德性，非合理，若有三非一故，由此彼常一性之主体无有也。如是三德亦非有，彼复各德有三三之分故，如尘暗、尘尘等。若无则离主体之性也。若许无有此三德，则亦离彼中所生之有闻声等，犹如无泥便无瓶也。此外，以量能成立诸受即心，无心之衣服等亦并非有乐等感受。若谓："声衣等法即是乐等之因性故，无此过矣。"答曰：在胜义中衣等诸法，岂非破身等之时已经究讫矣？

汝因为三德，从彼不生布。



若布生乐等，无布则无乐，
故乐等常性，毕竟不可得。

若名言中则自许相违，因为汝宗许布等之因为乐等三德，布等之果亦许为乐故，布等既是能生之因，布等亦是所生果，此诚为人所笑之处，如同说此人既为父，又同时为子也。若有众多乐等，则应失坏一性也。现量亦成相违，因为从彼等乐中永时亦不见生出布匹，若布匹檀珠等生出乐等，则无有成立布等，即是布等极小微尘未能成立故，则无有彼中所生之乐等。是故乐等常性独立者，毕竟不可获得也。

乐等恒存者，时终无所缘，
若有乐等明，为何不领受？
若谓彼变细，云何有粗细？
舍粗而变细，粗细应无常。
如是何不许，一切法非常？

若谓："乐等不必依靠布等，即主体自性恒常矣。"答曰：若乐等恒存者，则应成恒时能见彼，因为乐等既是可见之故，乐等又是不变前性之故。然而时终无有恒常之所缘，故不应理也。若谓："乐等虽恒时存在，然有明不明差别故，不一定恒时能见也。"答曰：若乐等毕竟不明，则谁亦不可了知故，说彼有亦非理，如是汝宗亦不承认。若有乐等有时明显，则为何恒时不领受彼乐？因为乐等不仅是所缘，而且汝宗所许为彼境周遍恒常而住故，犹如有眼者前之灯火也。若谓："乐等明显粗者彼等已变成细微而不明之功能性故，彼者虽有亦不能领受矣。"答曰：此乐等常有一性者，云何有不同相违之粗细二时？若谓："已舍前时之粗相而变成细微故，无此过也。"答曰：则乐等各为粗细之性故，应成立无常也。若承认已舍前时乐等之明而变余法，如是，则为何不许一切

二十五所知法皆为非常欤？无有恒时唯一现相之所缘故。

粗既不异乐，显然乐非常。
若许因位无，无则终不生。
则纵汝不许，无显生亦在，
因时若有果，食成食不净。
汝应以布值，购穿棉花种。
谓愚不见此，然知真所立，
世间亦应知，何故不见果？
世见若非量，所见亦非真。

若谓："虽变粗细，然不舍乐性故，不坏恒常也。"则问："此粗者与乐性是异体？或是一体？"若许异者，则粗者虽灭，而乐性明者不灭并恒时应成感受也。若许粗者既然不异乐体，则显然成立彼乐非常有也。于彼若谓："此乐虽变不明显，而于主体中以功能随眠性存在，又复彼中如前显现而已，否则，若许前因位时无有，无有之故，则时终亦不应生出，如泥中不生兔角也。是故凡是能见之一切显现，皆必定存在于主体之中，如是因位承认有果矣。"则问："既然因位时存在一切果，则为何恒时不能见彼？"彼等谓："前时不明显，次后见明显，犹如灯火照明暗室中之瓶也。"答曰：则与汝宗根本理相违，纵然汝等不许因时无有明显，而皆为新生，但亦存在有如是过失。若因位有明显，则安立明不明之差别不应理，应最初皆成明显也。是故此乃自宗内部相违也。又以理证观察亦相违，因为于因位时若有真实之果，则食用食物亦岂不已成食不净粪便矣？并汝宗应该以买布之值去购买穿用棉花种子，方能成立汝宗也。彼等谓："实际上因位有果，然世人以愚痴眼翳所染故，不见此等也。"答曰：然了知真如之数论祖师所安立之因位有果之理，世间人亦应该了知，何故不见因时有果？按汝宗所许，诸众生应皆

了知真如之故，真实承认因位有果之数论外道者，岂非见彼等亦只吃食物而不食粪便，欲衣之时，亦只买布匹而未求棉花之种子？无论何时何处皆无见汝宗依所说而实行故，汝宗有害也。若谓：“世间人所见若许非量故，无有彼害耶。”答曰：则世人所明见之果亦成非真而虚假。若彼虚假，则谓因位有果，次后明显之说法亦成无义也。

若量皆非量，量果岂非假。
故汝修空性，亦应成错谬。

若谓：“设使能量是假便所量亦是假，则汝中观宗，皆于胜义中不成能量故，识既非量，由彼识所衡量之果或宗派亦岂非成虚假矣？是故汝等假识非量抉择胜义后，修习彼空性亦应该是成错谬也。”

不依所察实，不取彼无实。
所破实既假，无实亦然假，
如于梦子死，知无梦中子，
能遮有之想，彼遮亦是假。

我等不许量果为成实空性之所缘境，因为若不依靠所观察之瓶等有实法，则不能单独执着或领取彼无瓶等无实，是故无瓶或瓶空等皆是相似空性，亦是破遮一法之一分故，如此所破有实，既然是虚假，则此无实亦显然许为虚假也。若谓：“若尔，云何修诸法无实有？因为有事无事二者皆相等虚假并此二非真故。”答曰：以从无始以来串习实执而束缚于轮回故，要对治彼等，暂时必须修无实空性，究竟而言，有实无实皆为假，譬如：有人于梦中见生子后彼又死亡，其心痛苦，此时若了知无有梦中生子，则此念能遮梦中有子之想法，然彼能遮之念亦是虚假。又如二木摩擦可生火，此后二木亦烧尽，如是能观察诸法无实之智慧火，烧尽一切有实

无实诸所缘之茂林已，住于灭尽诸戏论之智慧时，即是远离一切承认之大中观也。如是经中云：“行者菩萨智慧明，断欲为众无贪行，日离罗睺明然住，如火烧尽草木林，诸法性净皆清净，菩萨已至智慧度，不缘作者无诸法，此行即乃智慧度。”《中论》亦云：“定有则著常，定无则著断，是故有智者，不应著有无。”如是所说也。

辛二、（说正义）：

如是究诸法，则知非无因，
亦非住各别，或合集诸缘，
亦非从他来，非住非趋行。

是故如是推究一切诸法，则可了知非无因生，亦非常因生，因为诸外法即从种芽等依各自因缘而生，诸内法即从无明至老死，皆依自因而不断生出，彼果亦并非住于各别之缘上，或亦非住于合集诸缘上，各自一一无法能生果，彼等合集亦除诸因外，无有余者也。现果此时，彼果亦非从因缘以外之他处而来，既非住留异性之果，也非灭尽时趋行他处，是故如云：“诸法自性因即空性。”如是所说也。有云：“此各别者，破自生他生，合集者，破二生故，已破四边也。”

庚二、（体抉择空性）：

因愚所执谛，何异于幻物？
幻物及众因，所变诸事物，
应详观察彼，何来去何处？
缘合见诸物，无因则不见，
虚伪如影像，其中岂有真？

因为愚痴，虽有所执为谛实之内外诸法，然云何异于无实幻物？幻师所变之象马等幻物及众因所变之诸事物，应当

详细观察彼等从何处来？后去向何处？则定能见此幻物事物二者实即相等也。若此有真实，则显现之时，应从它处来此，灭尽之时，应从此处去它处，然无有任何前后之际。然而，若能生之因缘聚合，则能见诸物之果显现，若无有因缘，则不见彼等现象，是故此等皆是虚伪如同影像，其中岂有真实自性耶？是故皆为缘起性生，离一切常断有无来去之诸边，应知幻化八喻之理也。如《汇集经》云："菩萨何者缘起生，无生无灭知此智，离云日光除黑暗，摧毁无明得本智。"如是所说也。

庚三、（果抉择无得）：

若法已有成，其因何所需？
若法本无者，彼因复何需？
纵以亿万因，无不能成有。
无时怎成有，成有者为何？
无时若无有，何时方成有？
于有未生时，是则未离无。
倘若未离无，是则无有时。
有亦不成无，应成二性故。

观察所生之果，是生有者或无者？若说果法已经有成立，则其因何所需要？因彼二不能互为作用也。若谓："本来无果，而因使彼果生耶？"答曰：若果法之性本来无有者，则纵使有彼因亦复何需？因为无者本来就无因，并彼住于无性故。若思："此因不是生无者，而是此因使无果者转为有果耶。"答曰：纵然以亿万因缘聚合，本来无有之法，不能使彼转变成为有者，如聚何种因缘，亦不能使兔角变有者。无者不观待任何法也。无实不能转变为有实之主要理由有二种，即是无实不舍自体而转变有实亦不应理，舍自体而转变

亦不应理之故。此因为无有之正时，怎能成为有实？此二互绝相违故，非有实也。舍弃无实而重新变成有实者亦为何应理？所谓无有自性者，无有之时若无有，则云何时方能成为有？时终无有有实之际。由于有实乃至尚未生起之时，是则亦未脱离无实。倘若未离开无实之状或法相，是则亦永无出现有实之时机故，无实怎能变有实？实则不应理也。由此无实正时不会变有实故，所谓无实变有实者，亦是凭口所说而已，因为若是无实，则定断除有实之故，彼不可变彼者也。虽无变彼，若尚执着有变，则此芽等亦应观变成为石女儿！是故无实不可变有实，如是有实亦不会变成无实，因彼二互绝相违故。此理证法，如前说无实时所说而可类推。若有实变无实，则应成有无二种性质故。

自性不成灭，有法性亦无。
此等诸众生，毕竟不生灭。
众生如梦幻，究时同芭蕉。
涅槃不涅槃，其性皆无别。

如是于真实性中诸自性不成立而灭亡，一切有法之性亦无实有。是故此等一切诸众生，皆于三时中毕竟或恒时不生亦不灭也。然种种世间之诸众生，皆为现而无实性，犹如梦幻，若以理加以分析推究时，如同芭蕉一般均无坚实。是故涅槃与不涅槃二者，其在本性上皆无有任何差别，因为彼等住于无解无缚及恒常平等之性故。

丙二、（证悟空性之作用）分二：丁一、利自平息世间八法；丁二、利他无勤生起仁慈。

丁一、（利自平息世间八法）：

故于诸空性，何有得与失？



谁人恭敬我？谁人轻蔑我？
苦乐由何生？何有喜与忧？
若于性中觅，孰为爱所爱？
细究此世人，谁将逝于此？
孰生孰当生？何为亲与友？
如我当受持，一切如虚空。

是故，于一切诸空性之法中，云何有衣食等获得及与失去？有谁人恭敬我？或有谁人又复轻蔑侮辱我？感受痛苦或安乐亦由何处生？云何有欢喜与忧愁？若于真实性中以理寻觅，孰人为贪爱者？何者为所爱者？若加以详细探究此等世人，谁者将逝亡于此世，孰人已生？孰当来生？何者为亲人与朋友？犹如我者，具有能观察实相之智慧，（余众）亦应当受持一切诸法如同虚空，及平息世间八法也。

丁二、（利他无勤生起仁慈）：

诸欲求乐者，由争爱诸因，
引生烦乱喜，勤求忧苦诤，
互相砍杀刺，因罪艰困活。
虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。
三有多险地，迷真即同缚。
迷悟复相违，世无等此真。

此等诸众欲求自乐者，由于斗争怨敌及热爱亲友等诸种种原因，而引生自心烦乱和欢喜。勤求欲妙，求不得生忧苦，与他诤论，自他互相砍杀刺身；因三门造罪，于艰困之中生活，心受无义今世财富所引惑，虚度时光而住也。此等诸众生以造福力，虽然数数上生至善趣中，频繁享受众多欢乐，又以造罪之果报力，死已堕落三恶趣中，长久经历难以忍受

之苦，并不定高低苦乐，连续漂泊于世间。如是在三有中有众多颠倒欲痴贪等险地，此世我见者，颠倒迷惑未知真谛，即同受缚，再者，迷惑与证悟，彼复相违故，要对治迷乱，世上无有等同此证悟真性之慧，彼如暗中之日也。

难忍无法喻，苦海无边际，
如是善力微，寿命亦短促。
为活及无病，强忍饥疲苦，
睡眠受他害，愚伴行无义。
无义命速逝，观慧极难得。
此生有何法，除灭散乱因？

愚昧此世即难以忍受而无法比喻，此苦海无有时方之边际，如是众生惑业力强之故，行善之力极微薄，修善此身之寿命亦极短促。少许住世之时，亦为长期活命而种种劳累，及为无病而治疗，强忍饥饿疲劳苦，以及睡眠受内外他害，常和愚伴交道等行持无义之生活，虚度人生也。无有意义而此寿命迅速逝去，从世中解脱之因，即能观察真实性之智慧极为难得，在轮回此生中有何方法，才能除灭剧烈如瀑流之散乱因？

此时魔亦勤，诱堕于恶趣。
彼复邪道多，难逾正法疑。
暇满难再得，难遇佛出世，
不易断惑流，呜呼苦相续！
如是虽极苦，因痴不觉苦。
众生住苦流，呜呼应悲愍！
如人数沐浴，或数入火中，
如是虽极苦，然自以为乐。

此时诸天魔等邪恶众亦精勤努力，诱使众生堕于恶趣

中，彼等复受常见断见等邪道众多，而且难以逾过对正法生定解之怀疑，因为极难得断疑之内外缘故。若如是未得正法而死亡，则暇满人身难以再次获得，又难以相遇佛陀出世，亦不容易修学佛法而断除自相续之惑流，呜呼！痛苦将相续不断而生也！如是虽然极为痛苦不堪，但因愚痴众生自己不觉受苦，反而贪着世间，此等众生住留于痛苦河流之中，呜呼！对此应该心生悲愍呀！譬如，有人为得清凉所触，数数沐浴，或又欲得炽热所触，数次趣入火中，若见如此轮番者，则心应生悲愍，如是虽住于极端之痛苦中，然被贪欲所引，自己尚以为安乐也。

如是诸众生，度日若无死，
先遭弑杀已，后堕恶趣苦。
何时吾能降，自集福德云，
所出安乐雨，为众息苦火，
何时方无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理！

如是此等诸众生，安闲度日，若无有衰老死亡一般而过生活，然而，先遭受死主无情地弑杀已，次后堕入恶趣感受难忍之苦也。何时吾能降下自己集累之无量福德云中所出之资具衣食等安乐雨，来为愚昧众生息除世间苦火？如是思维即暂得安乐。又以定胜而言，我何时方能通达三轮无缘，以诚敬之欢喜心为众生积集无量福德资粮，自己现前诸法之真实义，于执实有所缘之轮回众生前，开示诸法无缘空性理！如是当发大悲心也。自己若见诸法无实空性，则于众生自然生起大悲心，并于具实执者，不忍舍彼使堕恶趣，真实证悟空性者，能发如是之心，此乃自然规律也。

此云：

措辞完美义深沉，虽有智者众善说，
难解声律有何用，浅显易懂此宣说。
随说回声心满意，四依倒时虽此说，
印度智者诸论式，然今谁耳生欢喜？
智力充沛观慧者，证悟此义无疑故，
如同食盐融水体，如从污泥中纯金，
充满业惑我口中，所述善说所得善，
愿除诸众之痴暗，并将自得正法日。

此论是由善知识思嘎玛再三请求为助缘，自五明大班智达华智仁波切前善得传授后，既阅藏地所有之印度论疏，又阅藏人智者所造之众多善说，心中能善现彼等之义者——文殊胜者（降阳南巴加瓦）造于自戊寅年孟秋初一开始，修间时写之，至本月十三日圆满也。谁见亦愿彼离于胜乘中观之疑，复愿得对此生起定解，增吉祥！

译于一九九五年十一月十二日
于二〇〇五年十月七日重新校对





达真堪布文集

1、掌握完美丛书

2、断惑慧剑丛书

3、雪域螺音丛书

4、佛光普照•百日共修开示

5、加行教材（九册）

6、成就宝鉴论（上 下）

7、净土与大圆满修法仪轨

8、净土与大圆满修法仪轨解释

9、仪轨与偈颂解释

10、定解宝灯论讲记

11、中论浅释

12、入行论讲记（教材版）

13、普贤行愿品讲记

14、佛海启航

15、佛法是种活法

16、善者戒行

17、窍诀集要（上 中 下）

18、净土要诀

19、瓜熟蒂落

20、微博真言



为修持成佛要发殊胜菩提心

为度化一切父母众生要发誓修持成佛

为早日圆成佛道要精进认真闻思修行



大圆满法论坛:bbs.dymf.cn

大圆满法网站:www.dymf.cn